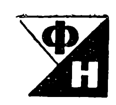
КАНТ

СОЧИНЕНИЯ


Ф
Н

Философское Наследие

Иммануил Кант

Сочинения в шести томах

Том 5

Академия наук СССР

Институт философии

Издательство социально-экономической литературы «Мысль»

Москва — 1966

1Ф
К19

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
В. Ф. АСМУСА, А. В. ГУЛЫГИ,
Т. И. ОЙЗЕРМАНА

РЕДАКТОР ПЯТОГО ТОМА
В. Ф. АСМУС

ПРОБЛЕМА ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ В УЧЕНИИ КАНТА ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И В ЭСТЕТИКЕ

I

Основная работа настоящего, пятого тома Сочинений Канта, основная как по ее значению для понимания философии самого Канта, так и по влиянию, какое она получила в истории послекантовского немецкого идеализма, — «Критика способности суждения».

В этой работе учение кантовского критицизма применяется, во-первых, к способности суждения о прекрасном и произведениях искусства, во-вторых, к способности суждения о целесообразности в природе, или о целесообразном строении организмов.

Вопрос о целесообразности ставился в науке и в философии XVIII в. прежде всего как вопрос о целесообразности в природе. К такой постановке его вело все развитие естествознания начиная с XVII столетия. Развитие это протекало в условиях неуклонно усиливавшегося механистического причинного объяснения. Для передовых ученых и философов той эпохи механическая причинность в физике (Декарт, Галилей), в физике и астрономии (Ньютон) стала ключом к научному объяснению всех процессов и явлений природы. Объяснить факт или явление природы значило, согласно понятиям передовой науки, вывести этот факт или это явление по закону механической причинности из всеобщих законов физики и механики. Наука все более и более решительно и бесповоротно отказывалась от объяснений, в основе которых лежало представление

о *целях*, к которым направляется природа в целом и в своих отдельных явлениях.

По мере того как анатомия и физиология человека и высших животных изучали причинно действующие механизмы также и в существах органического мира (механизм кровообращения Гарвея, механизм безусловного рефлекса Декарта), все усиливалась тенденция распространить принцип механической причинности и на органическую природу.

Однако стремление это, овладевшее умами передовых математиков, физиков, астрономов и физиологов, встретилось с препятствиями, которые казались неодолимыми, прежде всего в вопросе о возникновении жизни. Наука XVIII в. — ни в своей экспериментальной технике, ни в теории — еще не располагала средствами для объяснения того, каким образом по законам одной лишь механической причинности из тел и веществ неорганической природы, лишенных какой бы то ни было целесообразности, могли возникнуть хотя бы низшие и простейшие организмы. Ибо в отличие от неорганических тел организмы обнаруживали несомненное, резко бросающееся в глаза целесообразное строение своих органов, целесообразную связь между ними и целесообразность в отношении самих организмов к внешнему миру. Если несомненными становились успехи механистического причинного объяснения в области неорганической природы, то, напротив, невозможным казалось применение этого метода не только к проблеме возникновения жизни, но и к объяснению строения и деятельности существующих на земле организмов.

В признании невозможности механистического объяснения жизни и органических структур науку, остановившуюся перед барьером этих трудностей, всячески поддерживала религия. В особенности христианское богословие, сложившееся под сильным влиянием сначала платонизма и неоплатонизма, а затем телеологической космологии Аристотеля, стремилось утвердить веру в целесообразный строй мира и в несостоятельность попыток механистического причинного объяснения жизни.

Кант нашел яркое выражение для этого состояния остановившейся на половине пути современной ему науки. В своем раннем космогоническом трактате «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) он одновременно выразил и гордую уверенность науки в законности, силе механистического причинного объяснения явлений неорганической природы, и смиренное признание ее неспособности дать такое же объяснение явлениям природы органической. «Мне думается... — писал Кант, — можно было бы в некотором смысле сказать без всякой кичливости: *дайте мне материю, и я построю из нее мир*» [1]. Но уже в конце той же страницы Кант отрицает возможность применения «простейших механических причин» к исследованию возникновения даже элементарных организмов. «Можно ли сказать, — спрашивает он: — *дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?* Не споткнемся ли мы здесь с первого же шага, поскольку неизвестны истинные внутренние свойства объекта и поскольку заключающееся в нем многообразие столь сложно? Поэтому пусть не покажется странным, если я позволю себе сказать, что легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» [2].

Пока космология и философия природы подчинялись религии, проблема целесообразности в природе разрешалась в плане религиозного мировоззрения. Богословие утверждало, будто творец или причина целесообразности, наблюдаемой в мироздании в целом, и в частности в органической природе, — сам бог. Но с тех пор как философия стала пытаться объяснить мир из него самого как «самопричину» (causa sui Спинозы), ссылаться на бога как на непосредственного творца существующей в природе целесообразности

---

[1] *И. Кант*, Сочинения в шести томах, т. 1, М., 1963, стр. 126.
[2] Там же, стр. 126—127.

стало уже невозможно. Наука должна была искать научных, а не религиозных средств решения задачи.

Так возникло в научном мировоззрении XVIII в. одно из основных для него противоречий. Наука не могла не признать как факт существование целесообразности в природе. В то же время сама наука признавала, что научное (не религиозное) объяснение этого факта невозможно.

Противоречие это ослабло в XIX в., но все же сохранилось вплоть до середины нынешнего, XX столетия. Только успехи органического синтеза, начиная с экспериментальных работ Вёлера (1828) и кончая происшедшим уже около середины XX в. вторжением физических и математических методов в биологию, доказали, что область органической природы не есть неприступная крепость.

В эпоху Канта указанное противоречие оставалось во всей своей силе. Оно не укрылось от проницательного взора Канта и стало предметом исследования не только в его ранней космогонии, но также в первой из его «Критик» — в «Критике чистого разума» (1781). В этом основном своем сочинении «критического» периода Кант, развивая учение о категориях и об основоположениях «чистого» рассудка, принципиально исключил из круга категорий категорию *цели*. И это вполне понятно. В «Критике чистого разума» раздел «Трансцендентальная эстетика» отвечает на вопрос, как возможна чистая математика в качестве науки, дающей достоверное — всеобщее и необходимое — знание. Первая часть раздела «Трансцендентальной логики» — «Трансцендентальная аналитика» — отвечает на аналогичный вопрос: «Как возможно чистое естествознание?» А так как естествознание, согласно пониманию Канта, может объяснять явления природы только посредством механической причинности, то ясно, что категория цели должна была оказаться исключенной из числа категорий «чистого» рассудка.

Однако в приложении к разделу «Критики чистого разума», который называется «Трансцендентальная диалектика», Кант разъясняет, что «телеологическое» рассмотрение природы (т. е. рассмотрение ее под углом

зрения целесообразности порождаемых ею структур) все же возможно. Больше того, такое рассмотрение природы даже необходимо. Спекулятивный (умозрительный) интерес разума, говорит Кант, «заставляет рассматривать все устроение мира так, *как если бы* оно возникало из намерения наивысшего разума» [3]. По Канту, никогда нельзя доказать, будто то или иное порождение природы вовсе не имеет никакой цели. Правда, противоположный взгляд на природу как на целесообразный строй также никогда не может быть доказан в качестве тезиса опытной науки о природе. Однако гипотеза, или идея, о высшем мыслящем существе как единственной причине мирового целого всегда может быть полезной разуму и никогда не может повредить ему. Принцип целесообразности «открывает нашему разуму, применяемому к сфере опыта, совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего систематического единства» [4]. Рассмотрение природы под углом зрения целесообразности не может быть, говоря языком Канта, «конститутивным» принципом. Это значит, что оно не может быть принципом обоснования теоретической науки о природе. Но, не будучи «конститутивным» принципом объяснения природы, такое — телеологическое — рассмотрение все же имеет «регулятивное» значение. Оно удовлетворяет потребности нашего разума в «идеях», которые представляют не воспринимаемое никакими чувствами высшее и безусловное единство всего познаваемого. Это и есть такой взгляд на вещи мира, как если бы они получали свое существование от высшего ума, осуществляющего в природе некий целесообразный план.

Спустя четыре года после выхода «Критики чистого разума» Кант снова высказывается по вопросу о целесообразности в органической природе. В статье «Определение понятия о человеческой расе» («Bestimmung des Begriffes einer Menschenrace»), появившейся в ежемесячнике «Berlinische Monatsschrift» (ноябрь, 1785), Кант

---

[3] *И. Кант*, Сочинения в шести томах, т. 3, М., 1964, стр. 581.
[4] Там же, стр. 581—582.

ставит вопрос о целесообразности в связь со своими философскими взглядами на исторический процесс. Однако в сравнении с «Критикой чистого разума» статья эта не заключала по сути ничего принципиально нового. Из нее еще не видно, чтобы у Канта было намерение связать вопрос о целесообразности в органической природе с вопросами эстетики.

Что касается самой эстетики, то в период написания «Критики чистого разума» Кант еще полагал, будто критическая оценка прекрасного, составляющая содержание эстетики, не может быть подведена под принципы разума. В «Трансцендентальной эстетике» Кант писал: «Только одни немцы пользуются теперь словом *эстетика* для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Под этим названием кроется ошибочная надежда, которую питал превосходный аналитик Баумгартен, — подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до степени науки. Однако эти старания тщетны. Дело в том, что эти правила, или критерии, имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса» [5].

Начиная с 1787 г. у Канта усиливается интерес к вопросам эстетики. Постепенно у него возникает убеждение, что исследование вопросов эстетики не может быть отделено от «телеологии», или от исследования вопроса о целесообразности в природе.

В декабре 1787 г. в письме к К. Л. Рейнгольду, первому популяризатору кантовской философии, Кант сообщает не только о том, что он работает над «критикой вкуса», но и о том, что работа эта не ограничивается одной эстетикой, так как она основывается у него на рассмотрении всей системы способностей души. «В настоящее время, — сообщает Кант, — я занимаюсь критикой вкуса, и по этому поводу будет открыт другой род априорных принципов, чем предыдущие. Ибо спо-

---

[5] *И. Кант*, Сочинения в шести томах, т. 3, стр. 128.

собностей души три: познавательная, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания. Для первой я нашел априорные принципы в критике чистого (теоретического) разума, для третьей — в критике практического разума. Я ищу их также для второй, хотя я обычно считал невозможным найти таковые... теперь я признаю три части философии, каждая из них имеет свои априорные принципы, которые могут быть перечислены, а сфера возможного таким образом знания может быть достоверно определена — теоретическая философия, телеология и практическая философия».

Из этого письма видно, что к вопросам эстетики Кант шел, отправляясь не от искусства и даже не от вопросов эстетики в собственном смысле, а от стремления довести до совершенной полноты и ясности всю систему способностей человеческой души, определить их отношения и связь. В центре внимания Канта стояла не эстетическая, а *телеологическая* способность суждения, т. е. способность суждения о целесообразности. По основаниям, уже указанным выше, Кант исключил телеологию из области *теоретического* рассудка с его категориями и основоположениями. Но куда ее в таком случае следовало поместить? Вот тут и выдвигается у Канта на первый план «способность удовольствия и неудовольствия» — третий (средний) член, который, как думал Кант, он открыл в системе «способностей души». Если для способности удовольствия и неудовольствия удастся найти ее априорные принципы, то эта система будет, по Канту, полной системой, но уже не психологии, а «критической» философии. Эту третью часть философии Кант и называет «телеологией». Он помещает ее между «теоретической» и «практической» философией — между теорией познания и этикой.

Каким образом и какими путями в сознание Канта проникла мысль о тождестве «телеологии» и «критики вкуса», иначе, о тождестве воззрения, предмет которого — целесообразность в органической природе, и воззрения, предмет которого — прекрасное и искусство? Ответить на этот вопрос трудно за отсутствием достаточных данных. Кант сам удивлялся неожиданности результата, к которому привели его исследова-

ния. Но как только он овладел этой мыслью, разработка эстетики и включение ее в систему критической философии пошли быстрым темпом. В 1790 г. «Критика способности суждения» была написана и вышла в свет. Она состоит из «Предисловия», «Введения» и двух частей. Первая часть — «Критика эстетической способности суждения», вторая — «Критика телеологической способности суждения».

«Введение» было написано Кантом в двух редакциях. Первая — более обширная — возникла в 1789—1790 гг. Но Кант пришел к выводу, что «Введение» непропорционально велико по отношению к объему самой «Критики». Вместо него Кант написал другое — более короткое — «Введение», которое и было напечатано в первом издании «Критики способности суждения».

«Критика способности суждения» завершает построение философии Канта. «Критика чистого разума» имела задачей исследовать «законодательство *рассудка*». На этом законодательстве покоятся, по мысли Канта, понятия *природы*, заключающие в себе основу для всякого априорного теоретического познания. «Критика практического разума» имела предметом исследование «законодательства *разума*». На этом законодательстве покоится у Канта понятие *свободы*, заключающее в себе априорную основу для всех практических (этических) предписаний. «Критика способности суждения» исследует способность суждения (die Urteilskraft), которая представляет, как теперь полагает Кант, промежуточное звено между рассудком и разумом.

«Критика» [6] должна рассмотреть способность суждения не только в отношении к познавательным, теоретическим способностям, но и в отношении ко всем силам, или способностям, души. Силы эти — познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания. В области *познания* законодательство принадлежит только рассудку. В области *желания*, воли, рассматриваемой в качестве высшей спо-

---

[6] В дальнейшем всюду, за исключением оговоренных случаев, под «Критикой» имеется в виду «Критика способности суждения».

собности, законодательство принадлежит разуму, так как именно разум дает априорное понятие о свободе.

Кант считает естественным предположить — по аналогии, — что и для *способности суждения* должен существовать свой особый априорный принцип. А так как со способностью желания необходимо соединяется чувство удовольствия или неудовольствия, то отсюда Кант выводит, что способность суждения должна рассматриваться как переход от чистой теоретической способности к практическому понятию о свободе.

Выяснив таким образом необходимость третьей «Критики» с ее задачей — установить априорный принцип, на который опирается способность суждения, Кант приступает к рассмотрению видов способности суждения. Их, согласно его утверждению, два: «определяющая» и «рефлектирующая» способность суждения.

Во всех случаях и всегда способность суждения — способность мыслить особенное как содержащееся в общем. Однако существуют, по Канту, два способа мыслить связь особенного с общим. Первый имеет место, когда общее (общее правило, общий принцип, общий закон) уже дано и способность суждения должна лишь подвести особенное под заранее данное или указанное общее. В этом случае способность суждения Кант называет «определяющей». Всеобщие законы «определяющей» способности суждения дает, по Канту, рассудок. Законы эти предначертаны ей a priori.

Охарактеризовав таким образом первый вид способности суждения, Кант, однако, в дальнейшем содержании «Критики» им вовсе не занимается. Понятие «определяющей» способности суждения он ввел только для того, чтобы оттенить, подчеркнуть различие между ней и вторым видом способности суждения.

С «рефлектирующей» способностью суждения мы имеем дело, когда нам дано не общее, а особенное и когда общее для этого особенного еще нужно найти. Так как «рефлектирующей» способности суждения еще только предстоит указать или найти общее для особенного, то она нуждается в предназначенном для этого принципе. Однако, утверждает Кант, принцип этот она не может почерпнуть ни из опыта, ни из рассудка. Она

не может найти его в *опыте*, так как именно этот принцип и должен обосновать единство всех эмпирических законов, подводя их тоже под эмпирические, но *высшие* эмпирические принципы. Она не может почерпнуть свой принцип и из *рассудка*, ведь в этом случае она была бы уже не «рефлектирующей», а «определяющей» способностью суждения. Рассудок, как это утверждала «Критика чистого разума», сам предписывает свой закон природе, налагает на нее свои априорные формы. «Рефлектирующая» способность суждения не может ниоткуда заимствовать свой закон, в том числе и из рассудка. В отличие от рассудка она не может *предписывать* закон природе, так как рефлексия о законах природы сообразуется с самой природой, а не природа сообразуется с условиями, при которых мы стремимся получить о ней понятие. Иначе говоря, «рефлектирующая» способность суждения может дать себе свой принцип только сама.

Принцип «рефлектирующей» способности суждения состоит в том, что все частные эмпирические законы — если исключить из них все, что определяется общими законами и выводится из этих законов, — должны рассматриваться не как разрозненное множество, а как некое единство. Это не единство в их бытии, или в самой природе. Это единство, которое мы рассматриваем так, *как если бы* [7] его дал природе некий рассудок. Однако это не наш, не человеческий рассудок, и дал он эти законы лишь для того, чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы.

Благодаря «рефлектирующей» способности суждения мы можем мыслить целесообразность. Пока мы остаемся в пределах категорий рассудка, в границах «определяющей» способности суждения, для понятий целесообразности природы нет и не должно быть места. Рассудок рассматривает природу, ее предметы и ее порождения не под углом зрения их *цели*, а только под углом зрения причинной определимости всех событий, явлений и свойств вещей.

---

[7] Такое понятие — «если бы» (als ob) — говорит, что здесь мы имеем дело с особого рода фикцией.

Дело совершенно меняется, как только мы вступаем в область «рефлектирующей» способности суждения. В ней мы мыслим такое понятие о предмете, которое заключает в самом себе основание *действительности* этого предмета. Это — понятие *цели*; соответствие вещи свойству, возможное только согласно с целями, есть, по Канту, целесообразность, присущая форме вещи.

Примененный к форме вещей природы, подчиненных ее эмпирическим законам, принцип способности суждения становится понятием о целесообразности природы. Именно посредством этого понятия природа мыслится нами так, *как если бы* основой единства в многообразии ее эмпирических законов был рассудок.

Понятие о целесообразности природы не есть понятие *теоретически* мыслящего рассудка, стало быть, не есть теоретическое понятие *науки*; оно не определяет предметы природы в качестве таких, которые сами по себе имели бы отношение к каким-то целям природы. Оно мыслится *по аналогии* с практической целесообразностью человеческой деятельности, но по существу отличается от понятия об этой практической деятельности. Понятием этим пользуются не для того, чтобы расширить в чем-нибудь наше теоретическое познание природы, а только для того, чтобы осветить соединение ее явлений, согласное с эмпирическими законами.

В природе возможно бесконечное разнообразие эмпирических законов. Как эмпирические, они не познаваемы a priori и потому для нашего усмотрения совершенно случайны. Априорно налагаемые, согласно Канту, формами рассудка, общие законы природы синтезируют знание в единство опыта. Однако они дают этот синтез только для вещей природы *вообще*, но не дают его *специфически* — как единство. именно для таких-то и таких-то сущностей природы. Тем не менее такое — специфическое — единство необходимо мыслить. Если не мыслить его, то не может получиться соединение эмпирических знаний в целое опыта. Поэтому, заключает Кант, способность суждения должна признать — как условие своего априорного применения, — что то, что в частных эмпирических законах природы представляется для нашего усмотрения в

качестве совершенно случайного, имеет теоретически непостигаемое для нас, но *все же мыслимое* закономерное единство. Это единство мы мыслим одновременно и как совершенно *необходимое* — для нашего стремления к познанию, и как совершенно *случайное* — само по себе. Но это и значит, по Канту, другими словами, что рассматриваемое единство мыслится нами как целесообразность природы.

Мыслимое таким образом понятие о целесообразности не есть ни понятие *природы* (в теоретическом смысле), ни понятие *свободы* (в практическом смысле). Оно ничего не приписывает самому предмету природы, как таковому. Оно только указывает, какой должна быть *наша субъективная* рефлексия о предметах природы. Другими словами, понятие о целесообразности природы дает лишь *субъективный* принцип способности суждения.

Для рассудка соответствие между природой и нашей познавательной способностью остается случайным. Можно было бы предположить, что в рассудке существует ровно столько же различных видов причинности, сколько в самой природе различных видов ее действий. Если бы это было так, то наш рассудок не мог бы усмотреть в природе какой-либо понятный порядок, не мог бы распределить продукты природы по видам и родам.

Однако в действительности наше познание, согласно Канту, не таково. В основе нашей рефлексии об эмпирических законах природы, утверждает Кант, лежит некий априорный принцип. Правда, он ничего не может определить a priori по отношению *к предмету* познания. Но он гласит, что тот порядок природы, который мы познаем согласно эмпирическим законам, во всяком случае возможен. Принцип этот априорный (трансцендентальный) не для *предметов* природы, а только для *нашего мышления* о предметах природы. Он предполагает a priori, что в природе существует постижимое для нас подчинение (субординация) ее родов и видов: каждый из этих родов и видов — опять-таки в силу общего принципа — может приближаться к другому и, таким образом, благодаря этому приближению возможны переходы от одного из них к другому и, наконец, к подчиняющему их себе высшему роду.

Этот будто бы априорный принцип способности суждения Кант назвал законом *спецификации* природы в отношении ее эмпирических законов.

Задача «Критики» состоит в объяснении того бесспорного факта, что организмы представляются нам имеющими целесообразное устройство. До сих пор все объяснения этого факта были «догматические». Это значит, что объяснение не основывалось на исследовании нашей познавательной способности, а исходило из свойств, приписываемых самим предметам познания. Предполагалось, что сама природа производит явления целесообразности. Если она, рассуждает Кант, производит свои творения, руководствуясь при этом целью, то целесообразность ее творений реальна. Если она производит их слепо и без плана, то она не имеет целей и то, что в ней кажется целесообразным, не есть реальная целесообразность самой природы, а есть только целесообразность, привносимая нашим представлением.

Слепые силы могут приписываться либо материи, либо первосущности, лишенной, однако, рассудка и воли. Первое воззрение есть учение «каузальности», исторически представленное, согласно Канту, Демокритом и Эпикуром; второе — учение «фатализма», представленное Спинозой. Учение, предполагающее целенаправленные силы, действующие в материи, может рассматривать самое материю как существо живое и одушевленное. Это — учение о «мировой душе», или «гилозоизм». Учение, относящее целенаправленные силы к абсолютной — личной и разумной — первооснове вещей, или к богу, есть «теизм».

Кант доказывает, что ни одно из этих «догматических» (в его понимании) объяснений целесообразности не может выполнить своей задачи.

Система «каузальности» несостоятельна, так как она сводит даже всякую *видимость* целесообразного устройства к чистой *случайности*. Система «фатализма» способна объяснить единство и связь вещей природы, но не объясняет единства целей, так как в этой системе вещи не могут иметь целей и лишь пребывают такими, каковы они есть. Система «гилозоизма» несостоятельна, так как в основе ее лежит внутренне противоречивое

понятие об одушевленной материи: сущность материи, согласно Канту, состоит как раз в отсутствии каких бы то ни было целенаправленных внутренних причин. Наконец, несостоятельна и система «теизма»: она бессильна опровергнуть предположение о возможности возникновения органических тел на основе одних лишь механических законов природы. Никакое происхождение вещей, утверждает Кант, не может быть нами познано, и «определяющая» способность суждения не в силах ни утверждать возможность механического происхождения организмов, ни опровергнуть такую возможность.

Однако, отрицая «теизм» в качестве «догматической» системы, Кант вовсе не считает воззрение «теизма» окончательно опровергнутым или лишенным ценности. Подвергая критике знание, чтобы обеспечить место вере, Кант и в этом вопросе — о роли «теизма» в объяснении целесообразности природы — сохраняет за ним все же немаловажное значение. Правда, по Канту, бытие бога не следует ни из понятия о боге, ни из понятия о мире, ни из понятия о естественной целесообразности. Основанием веры в бытие бога может быть только *моральный* довод, опирающийся на веру в моральный мировой порядок и моральную мировую цель. Таким основанием может быть не «определяющее», а только «рефлектирующее» суждение; его значение только субъективное. Поэтому «этикотеология», т. е. морально мотивированная убежденность в бытии бога, не может быть обоснованием теологии в форме науки.

Таким образом, «критическое» исследование «способности суждения» приводит Канта к тому же результату, к какому его в обеих предыдущих «Критиках» привело исследование «теоретического» и «практического» разума. Кант отличает «рефлектирующую» способность суждения от «определяющей» не только потому, что это сулит ему объяснение целесообразности в явлениях органической жизни и в произведениях человеческого искусства. Различение это сулит ему новый способ узаконения веры и ограждения веры от ударов критики теоретического разума, т. е. науки. И хотя Кант указывает, что не нравственность основывается на религии,

а, напротив, религия на нравственности, он одновременно утверждает, будто тот, кто отрицает значение религиозного убеждения только на том основании, что оно не может быть доказано средствами науки, впадает в «догматическое неверие». Но такое неверие уничтожает, по Канту, не только религиозное убеждение, но вместе с ним и значение принципов нравственности.

Однако, «спасая» религию с помощью и на основе «практического» — нравственного — разума, Кант в то же время дал сильный отпор всяким попыткам и надеждам построить теологию в виде *науки* или по крайней мере в виде наукоподобного учения. Значение этого отпора представится особенно большим, если мы учтем, что в эпоху Канта и тем более в XIX и XX вв. идея обоснования религии в форме науки привлекала к себе внимание многих теоретиков идеализма.

Идею эту Кант опровергает не только теоретически, как он это сделал в «Критике чистого разума». Кроме того, он показывает, к каким следствиям ведет признание этой мысли. По разъяснению Канта, теология, развиваемая наподобие науки, есть так называемая теософия. Из «теософии» возникают «магия» и «теургия», т. е. мистическая иллюзия, будто человек способен не только познавать божественную деятельность, но даже оказывать воздействие на нее.

Не менее несостоятельной и вредной Кант считает попытку основать теологию на *целесообразности*, обнаруживающейся в органических телах природы. Попытка эта порождает так называемую демонологию — суеверное «идолослужение», пустую надежду с помощью внешних поступков заслужить благодетельную помощь бога. Кант утверждает, будто истинная, т. е. развитая в духе критической философии, теология ограждает учение о боге от какой бы то ни было «теософии».

Учение Канта о телеологической способности суждения определяется понятием Канта о рассудке. Теоретически Кант вполне допускает существование и такого рассудка, который был бы способен не только *мыслить* предмет посредством *понятия*, но одновременно и *созерцать* этот же предмет посредством *интуиции*. Такой рассудок был бы *интуитивным* рассудком, а по-

средством его понятий мыслились бы и вместе с тем созерцались бы *действительные* предметы. Интуитивный рассудок созерцает целое как существующее *раньше* своих частей, как реальное и непосредственное целое; для такого рассудка части *происходят* из целого с такой же необходимостью, с какой (механически) возникает целое из частей.

Но хотя интуитивный рассудок сам по себе теоретически возможен, в действительности наш — человеческий — рассудок, по Канту, вовсе не есть такой интуитивный рассудок. Человеческий рассудок только дискурсивный. Он может лишь *мыслить* предмет в понятиях, но никак не может одновременно с мышлением и *созерцать* предмет. Для него реальное целое не может предшествовать своим частям, а может только суммироваться, складываться из своих частей как некий результат.

Но именно поэтому, утверждает Кант, рассудок наш не способен к познанию механического происхождения организмов. Мыслить целое как причину, порождающую свои части, наш рассудок может только посредством понятия естественной *цели*. Он должен к организмам прилагать понятие цели, т. е. мыслить их *телеологически*. Если бы наш рассудок был интуитивным, то для него механистическое и телеологическое рассмотрение совпадали бы. В «сверхчувственном», которое мы должны полагать в основу явлений природы, механическое происхождение и происхождение, направляемое целью, даны в непосредственном единстве. Но так как наш — человеческий — рассудок не интуитивный, то мы должны точно различать механистический и телеологический способы рассмотрения и не вправе их отождествлять или смешивать.

Механистическое рассмотрение, согласно Канту, составляет сущность научного объяснения физических процессов. Но может ли быть механистическим объяснение происхождения организмов?

По Канту, мы, безусловно, не способны доказать невозможность возникновения организмов посредством одного лишь механизма природы. Поэтому наука никогда и нигде не вправе отказываться от механисти-

ческого объяснения. Оно необходимо должно быть применяемо даже к организмам природы. По Канту, разумно и даже похвально следовать за механизмом природы в интересах объяснения ее продуктов настолько, насколько это возможно делать с вероятностью («Критика», § 80).

Организмы не только *цели* природы, но и ее *произведения*, или *порождения*. Как произведения природы организмы возникают согласно законам механической причинности. Поэтому телеологический принцип должен быть дополнен принципом механическим. Без этого дополнения возникновение жизни недоступно объяснению. И если органические формы жизни не могут быть выведены из механических структур и механических причин, то сводить все в природе к целесообразности есть совершенная химера.

Однако способность механистического объяснения не безгранична. Ее предел — органическая природа и ее порождения. Право сводить все к механистическому способу объяснения всех продуктов природы само по себе неограниченно, однако добываемое таким образом объяснение очень ограниченно. Наш дискурсивный рассудок должен мыслить органические структуры согласно *телеологической* способности суждения. Мы не можем достаточно узнать органические существа и их внутреннюю возможность по одним лишь механическим принципам природы и еще менее объяснить их. Кант настолько уверен в этом, что даже считает возможным сказать: для людей было бы нелепо даже надеяться, будто когда-нибудь явится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы травинки по одним лишь естественным законам, не подчиненным никакой цели.

Оригинальность воззрения Канта в том, что он признает безграничным право науки на все более широкое *эмпирическое* применение механистического объяснения и в то же время ставит ему предел. Узаконивая постоянное расширение применения механистического объяснения, Кант и в работах «критического» периода выражает тенденцию механистического естествознания XVIII в. Он прямо признает, что в «сверхчувственной»

основе явлений природы направляемость целью неотделима от причинного механизма.

Кант ограничивает механистическое объяснение происхождения организмов только потому, что, согласно его мнению, наш дискурсивный рассудок не в состоянии теоретически постигнуть механическое, само по себе вполне возможное происхождение органических структур. Только в силу дискурсивного, неинтуитивного своего характера наш рассудок вынужден мыслить органические порождения природы так, как если бы природа, производя их, действовала согласно целям. Идея целесообразности есть принцип разума не для теоретически мыслящего рассудка, а только для нашей способности суждения. И соответственно телеологическая способность суждения не есть способность усмотрения целей в самом *объекте*. Мы не наблюдаем преднамеренных целей природы. Мы *только мыслим* целесообразность — в нашей *субъективной* рефлексии о продуктах природы — как путеводную нить нашей способности суждения. Мы не можем доказать суждение: «Существует разумная первосущность». Мы можем доказать его лишь *субъективно* — для применения нашей способности суждения в ее рефлексии о целях природы. Сами же эти цели мы не можем мыслить ни по какому другому принципу, кроме принципа преднамеренной (целевой) каузальности высшей причины.

Итак, телеологический принцип вовсе не есть принцип познания, принцип науки, познающей природу. *Наука* о природе не знает — и не может знать — никакой целесообразности в самой природе. Для науки все, что может быть познано в природе, — *механизм* и механическая причинность.

Рассмотрение организмов, согласно Канту, ведет наш разум к необходимости объединения принципа всеобщего механизма материи и телеологического принципа в том, что Кант называет «техникой природы», т. е. продуктивностью, обнаруживающей целесообразность. Эту — двойную — необходимость восполняющих друг друга принципов Кант обосновывает в § 78 «Критики способности суждения». Здесь он указывает, что для разума «бесконечно важно» не упускать из виду меха-

низм природы в ее произведениях, не устранять его в объяснении, ибо без этого невозможно проникнуть в природу вещей. Даже там, где продуктивная способность природы обнаруживает целесообразность, разум должен смотреть на нее как на возможную по одним лишь механическим законам. Чисто (bloss) телеологический способ объяснения, который совершенно не обращает внимания на механизм природы, делает такое объяснение мистическим.

Но с другой стороны, не менее необходимо и правило разума — не упускать из виду в продуктах природы принцип цели. И хотя этот принцип не делает для нас понятным способ возникновения природы, и в особенности организмов, он все же представляет хороший эвристический принцип, побуждающий ученого, исследующего органические формы и порождения природы, восходить по лестнице организмов к первоначальным типам их организации. В конце концов необходимо коснуться и вопроса о последнем основании. Поэтому следует мыслить для него особый вид каузальности, который нельзя найти в природе и который не есть механика природных причин. И если разум будет отрицать телеологический принцип и даже там, где целесообразность обнаруживается с полной бесспорностью, все же намерен будет следовать только механизму, то он станет фантастическим.

Как же следует понимать взаимное отношение обоих этих принципов: механистического и телеологического? По разъяснению Канта, они не могут совмещаться в понимании природы в качестве теоретических принципов для «определяющей» способности суждения. Один способ объяснения исключает другой. Поэтому соединение обоих принципов может покоиться только на основе объяснения возможности продуктов природы по данным законам для «рефлектирующей» способности суждения. И принцип механизма природы, и принцип ее целенаправленной каузальности должны соединиться в одном общем и высшем принципе и должны оба вытекать из него. Этот общий принцип (механической дедукции, с одной стороны, телеологической — с другой) есть *сверхчувственное*. Оно и должно быть положено

в основу природы как явления. Однако теоретически мы не можем составить себе никакого утвердительного и определенного понятия об этом принципе. Высший принцип, объединяющий принцип механизма природы и телеологию, *трансцендентен* для нашего познания. Поэтому мы не соединяем оба принципа в объяснении одного и того же явления природы. Мы остаемся при воззрении (не теоретическом!), что согласно свойству нашего рассудка для возможности органических существ нельзя признать в природе никакой другой причины, кроме преднамеренно действующей, ибо один лишь механизм природы недостаточен для объяснения этих ее продуктов. И хотя мы не можем наперед сказать, как далеко способен простираться возможный для нас механистический способ объяснения, мы вполне достоверно знаем, что он все-таки всегда недостаточен для рассмотрения вещей, которые мы познаем как цели природы. Рассмотрение таких вещей мы должны подчинять телеологическому принципу.

Таково учение Канта о целесообразности в органической природе. Его достоинства и недостатки выступают в противоречивом сочетании. Совершенно ясно, что, отрицая применимость к организмам принципа механической причинности в качестве способа теоретического объяснения, Кант в решении и этого вопроса оказывается агностиком. Однако в кантовском отрицании принципа механистического объяснения целесообразных органических структур звучит и другой, принципиально не связанный с агностицизмом мотив. Это критика односторонности и недостаточности механицизма как метода, призванного объяснять происхождение органических форм. И действительно, можно не отрицать возможности теоретического объяснения этого происхождения и в то же время отрицать механистический способ, или метод, такого объяснения; можно не быть агностиком, каким был сам Кант, но в то же время отвергать универсальную силу принципа механической причинности.

Все же механицизм остается для Канта идеалом теоретического естествознания. Границы, которые Кант полагает механицизму, не имманентны самому естество-

знанию. Они налагаются на естествознание агностицизмом теории познания Канта. Поскольку же мысль Канта пребывает в сфере естествознания, «пафос» его мысли питается замыслом механицизма. Кант и в «критический» период остался — как ученый — представителем тенденции механистического воззрения.

В то же время Кант с большой настойчивостью выдвинул перед философией и перед теорией познания вопрос о целесообразности форм органической природы. Он с редкой проницательностью показал, что наука не может остановиться перед загадкой целесообразности и не вправе сложить перед ней свое оружие причинного теоретического исследования и объяснения. Он хорошо понял, что нельзя предвидеть, как далеко сможет наука зайти в применении причинного исследования. В настоящее время мы можем по достоинству оценить эти мысли Канта. Внедрение физических методов в биологию, успехи кибернетики убедительно показывают, насколько проницателен был Кант, защищая право все более широкого применения к органической природе и к ее целесообразным структурам методов физической причинности.

Однако агностицизм Канта парализует ценные выводы из этого строя его мыслей. Кант указывает на необходимость дополнить принцип механистического объяснения телеологическим принципом. Но значимость телеологического принципа Кант ограничивает субъективной сферой «способности суждения». Он отказывается от научных методов объяснения целесообразности в природе. Он даже отказывает формам органической природы в объективной и научно постигаемой целесообразности. Для него целесообразность не есть объективная особенность организмов, доступная научному познанию и его объективным методам. Это только видимость целесообразности для субъекта, для его «рефлектирующей» способности суждения. На этой видимости не может быть построена никакая наука об органической природе.

В лекциях по истории философии Гегель справедливо указал на это противоречие кантовской «Критики»: «Кант установил величайшие противоположности в их

односторонности, и он же высказывает и разрешение противоречия; разум постулирует единство, и мы им и обладаем в лице силы суждения. И однако, Кант говорит («Kritik der Urteilskraft», S. 355—363): это — лишь способ нашей рефлектирующей силы суждения. Не само живое таково, а мы привыкли рассматривать его таким образом... Кант нам говорит, что мы должны остановиться на одностороннем, и он это говорит в тот момент, когда он выходит за него. У Канта поэтому богатство мысли развертывается всегда только в субъективном виде; все случаи, всякое содержание имеют место лишь в представлении, мышлении, постулировании»[8]. Трудно — с позиций, конечно, гегелевского объективного идеализма — лучше сформулировать основной порок кантовского, субъективно-идеалистического понимания целесообразности (телеологии) в природе.

Дальнейший успех критики кантовского воззрения оказался возможным лишь на основе учения материалистической диалектики. Учение это в полной мере оценило значение мысли Канта о том, что *физическое* («механическое», как его называет Кант) объяснение форм органической природы должно быть всемерно развиваемо. Также признало оно справедливость мысли Канта о том, что для теоретического физического объяснения органических структур один лишь принцип *механической* причинности недостаточен. Но, признавая все это, учение марксистско-ленинской философии отвергает агностицизм и субъективизм Канта не с позиций гегелевского объективного идеализма, а с позиций материализма и материалистической диалектики. В целесообразности строения организмов оно видит их реальное свойство, принадлежащее им объективно, а в суждении об их целесообразности — не субъективную точку зрения «способности суждения», а отражение в теоретической мысли того, что́ независимо от мысли существует в самом ее объекте. Из недостаточности механистического принципа объяснения следует вовсе не то, будто целесообразное строение организмов не может

---

[8] *Гегель*, Сочинения, т. XI, М.—Л., 1935, стр. 454.

быть предметом научного — в этом случае физического — объяснения, а только то, что это объяснение должно руководиться более гибким, более адекватным, но неизменно естественнонаучным физическим и в то же время генетическим принципом. Задача науки — не констатировать только факт существования в природе целесообразных структур, а дать, кроме того, естественнонаучное теоретическое его объяснение, основанное на научно познанной истории происхождения и развития органического мира.

II

«Рефлектирующая» способность суждения, к которой Кант отнес всю область рассмотрения целесообразных форм природы, применяется, согласно Канту, не только к этой области. Другая сфера ее применения — суждение о *прекрасном* и об эстетических свойствах произведений *искусства*. Посвященная вопросу о прекрасном часть «Критики способности суждения» называется у Канта «Критикой эстетической способности суждения». В композиции «Критики» она занимает ее *первую* часть.

Какие соображения заставили Канта в книгу, рассматривающую суждение о целесообразности *природы*, включить рассмотрение также и вопросов *эстетики?* Вопрос этот важен потому, что в «Критике способности суждения» под термином «эстетика» Кант разумеет уже не то, что́ обозначал этот термин в «Критике чистого разума». Там, в первой «Критике», «эстетикой» называлась не философия прекрасного или искусства, а учение об априорных формах чувственности — о пространстве и времени. В связи с этим в «Критике чистого разума» указывалось на значение, какое эти формы имеют для обоснования математики — геометрии и арифметики. В соответствии с этим посвященная вопросам обоснования математики первая часть «Критики чистого разума» называется «Трансцендентальной эстетикой». За ней следует «Трансцендентальная логика». В ней рассматриваются (в «Аналитике») априорные формы рассудка, а также формы связи рассудка с чувственностью,

составляющие условие и обоснование теоретического естествознания.

Такое — параллельное — рассмотрение «эстетики» и «логики» идет у Канта от Баумгартена, философа и эстетика школы Христиана Вольфа. Баумгартен [9] понимал под «эстетикой» часть гносеологии — учение о низшем виде знания, о чувственном знании. В теории познания Баумгартена «эстетика» лишь дополнение логики. Она трактует о смутной форме того же знания, высшая, ясная и отчетливая форма которого составляет предмет логики. Различие между «эстетическим» и «логическим» знанием не специфическое, а только различие в степени.

Совершенно другое значение термин «эстетика» приобретает у Канта в его третьей «Критике» — в «Критике способности суждения». Здесь под «эстетикой» понимается уже «критика вкуса», критическое исследование прекрасного и возвышенного, критическое рассмотрение художественной деятельности (учение о «гении») и опыт учения о видах искусства (система искусств).

Понятая в этом — новом — смысле, эстетика уже не объединяется с логикой в обнимающем их родовом понятии теоретического знания. Она связывается не с теоретической функцией *рассудка*, а со *способностью суждения*. При этом речь идет уже не о той способности суждения, которая рассматривалась в «Критике чистого разума» и которая там (в «Аналитике основоположений чистого рассудка») понималась в качестве «трансцендентальной» способности теоретического суждения. Речь идет о «рефлектирующей» способности суждения, т. е. о той, которой, как мы уже знаем, Кант подчинил понятие целесообразности в природе.

Здесь возникает естественный вопрос: почему рассмотрение прекрасного и искусства Кант также относит к «рефлектирующей» способности суждения? Основанием для этого Кант считает связь, существующую между понятием целесообразности и чувством удовольствия и неудовольствия.

---

[9] О Баумгартене см. *В. Ф. Асмус*, Немецкая эстетика XVIII века, М., MCMLXII, стр. 3—56.

Ход мысли Канта следующий. Когда мы обнаруживаем совпадение наших восприятий с законами, которые сообразуются с категориями *рассудка*, мы не можем заметить никакого влияния этого совпадения на наше чувство удовольствия: рассудок действует здесь в силу необходимости, непреднамеренно и в полном согласии с своей природой.

Напротив, когда мы замечаем, что два (или более) различных естественных эмпирических закона находятся в соответствии, обнимаясь единым принципом, то открытие такого соответствия становится, по Канту, основанием для весьма заметного чувства удовольствия. Здесь удовольствие граничит иногда даже с удивлением и обусловлено удивительным соответствием природы с нашей познавательной способностью.

Именно анализ указанного чувства удовольствия и неудовольствия и позволил Канту найти, как он думал, переход от понятия об эстетике (и эстетическом), характерного для «Критики чистого разума», к *новому* — кантовскому — понятию об эстетике, развитому в «Критике способности суждения». Этот переход изложен в главе VII «Введения» к ней.

Здесь Кант, с одной стороны, рассматривает эстетическое в единстве с логическим, т. е. все еще так, как оно трактовалось в «Критике чистого разума», а также в «Эстетике» Баумгартена; с другой — отделяет эстетическое от логического. Отныне эстетическим свойством Кант называет то, что в представлении о предмете только субъективно, т. е. что создает отношение представления к нашему субъекту, а не к самому предмету. От *эстетического* свойства в представлении Кант отличает здесь *логическую значимость* — то, что в представлении о предмете служит для определения этого предмета, для его *познания*.

Там, где речь идет о познании предмета *внешних чувств*, эстетическое свойство и логическая значимость являются вместе. Если у меня есть чувственное представление о вещи вне меня, то пространство, в котором я созерцаю эту вещь, есть лишь субъективное в моем представлении, т. е. форма его. Оно оставляет неопределенным, чем воспринимаемая вещь могла бы быть

сама по себе. Через пространство предмет представляется только как *явление*.

Однако, несмотря на свои субъективные свойства, пространство есть составная часть нашего *познания* вещей — правда, всего лишь как явлений. Хотя пространство есть только априорная форма возможности чувственного созерцания вещей, оно применяется в *познании* объектов как существующих *вне нас*.

Но в представлении есть, по Канту, и субъективное другого рода. Оно не может быть никакой составной частью познания. Это соединенные с представлением чувства *удовольствия* или *неудовольствия*. Через эти чувства я ничего не познаю в *предмете* представления.

Этот — второй — род субъективного вновь приводит Канта к представлению о *целесообразности*. По Канту, для целесообразности характерно как раз то, что, поскольку она представляется в нашем восприятии, она не есть свойство самого предмета. Такая целесообразность, предшествующая познанию предмета, и есть то — особое — субъективное, которое в отличие от субъективных форм чувственности, например пространства, обусловливающего возможность геометрии, уже не может быть элементом *познания*.

Таким образом, существует, по Канту, такое представление о целесообразности предмета, которое непосредственно, независимо от какого бы то ни было познания, связано с чувством удовольствия. Такое представление Кант называет эстетическим представлением о целесообразности.

В этой характеристике эстетическое уже четко отделилось от логического. Это уже не то эстетическое, о котором говорила «Критика чистого разума». Это — новое — понятие эстетического немедленно вводит в философию понятие о *прекрасном* и о *вкусе*, а именно: если воображение, рассуждает Кант, посредством данного представления непреднамеренно приводится в соответствие с рассудком, или со способностью получать понятия, и если таким способом возбуждается чувство удовольствия, то на предмет представления необходимо смотреть как на предмет уже не «определяющей»,

а «рефлектирующей» способности суждения. В этом случае суждение есть «эстетическое суждение о целесообразности предмета». Такое суждение *не основывается* ни на каком данном понятии о предмете и в свою очередь *не создает* никакого понятия. Здесь удовольствие мыслится как необходимо соединенное с представлением о предмете, а форма предмета рассматривается в *чистой рефлексии* о ней, т. е. без всякого расчета на приобретение понятия. Она рассматривается как основание для удовольствия в представлении о таком предмете.

Но если удовольствие мыслится как необходимо соединенное с представлением о предмете, то оно имеет значение не только для субъекта, который воспринимает такую форму, но также и для всякого, кто бы ни высказывал об этой форме свое суждение. Там, где это условие налицо, Кант называет предмет прекрасным (schön). Самое же способность высказывать суждение об удовольствии как суждение *для всех*, а не как суждение о *личном* только удовольствии он называет *вкусом*. Таким образом, вкус, как его понимает Кант, необходимо предполагает, что суждение его если и не имеет фактически *всеобщего значения*, то во всяком случае притязает на такое значение. Притязание это аналогично такому же притязанию, характерному для *единичного* суждения *опыта*. Такое суждение составляется — в согласии с общими условиями «определяющей» способности суждения — по законам всеобщего опыта.

Тот, кто испытывает удовольствие только в своей субъективной *рефлексии* о форме предмета — без отношения этой рефлексии к понятию, также обоснованно притязает на согласие с ним *всех*. Правда, в этом случае его суждение только эмпирическое и единичное (суждение именно данного субъекта). И все же претензия его суждения на *всеобщую* значимость справедлива. Ее справедливость в том, что, несмотря на субъективность условий рефлектирующего суждения, основание для удовольствия здесь дается *в общем* условии — в целесообразном соответствии между *предметом* и *соотношением познавательных способностей*, необходимых для всякого эмпирического познания.

Отсюда следует важный вывод. Так как удовольствие, выражаемое в суждении вкуса, основывается *на общих* условиях соответствия между рефлексией и тем познанием предмета, для которого форма этого предмета целесообразна, то, по Канту, суждения вкуса предполагают некий априорный принцип. Именно поэтому суждения вкуса подлежат исследованиям, которые Кант на своем философском языке называет «критическими» или «критикой». Поэтому существует не только исследование априорных условий *теоретического* познания и априорных условий *нравственного* законодательства; существует также исследование априорных условий *суждений вкуса*. Или иначе: существует не только критика чистого разума и критика практического разума, существует также критика способности суждения.

Критика эта делится на две части. Основанием для разделения служат два различных способа, с помощью которых рядом с понятием о предмете ставится соответствующее этому понятию созерцание, или, иначе, два способа, с помощью которых способность суждения может применять понятие о предмете к его изображению. Первый способ имеет место в искусстве и осуществляется посредством *воображения*. Здесь мы реализуем *заранее* составленное понятие о предмете, а сам предмет для нас есть *цель*. Второй способ применяется к природе (именно к *организмам*). Здесь не только дана целесообразность природы в *форме* вещи, но и сам организм или продукт природы представляется как *цель природы*.

Первому способу рассмотрения созерцания наряду с понятием соответствует критика *эстетической* способности суждения, второму — критика *телеологической* способности суждения. Под эстетической способностью суждения Кант понимает способность судить о формальной (субъективной) целесообразности на основании чувства удовольствия или неудовольствия. Под телеологической способностью суждения он понимает способность судить о реальной (объективной) целесообразности природы на основании рассудка и разума.

При этом Кант подчеркивает, что часть критики, заключающая в себе рассмотрение эстетической спо-

собности суждения, «принадлежит ей по существу» («Критика», Введение, VIII). Больше того, только эта часть заключает в себе, согласно мнению Канта, принцип, который «способность суждения совершенно a priori полагает в основу своей рефлексии о природе» (там же).

Без рассмотрения эстетической способности суждения не может быть проведено и завершено рассмотрение и телеологической способности. Без принципа формальной приспособленности природы к нашей познавательной способности, выясняемого критикой эстетической способности суждения, наш рассудок не мог бы, по Канту, ориентироваться в способности суждения. Именно эстетической способности суждения предоставляется определять, опираясь на вкус, соответствие между *формой* продукта природы и нашей *познавательной способностью*. Задачу эту эстетическая способность суждения решает не через соответствие с *понятиями*, а через *чувство*.

Соображения, на основании которых Кант вводит эстетику в систему своей философии, предварительно излагаются во «Введении». Эстетика входит в эту систему не как наука об особой области предметов и не как наука об особых свойствах предметов, принадлежащих им объективно. Эстетика вводится как исследование специфической способности нашего суждения, обусловленного чувством удовольствия или неудовольствия. Исследуется лишь принцип нашей субъективной рефлексии о предметах — порождениях природы или произведениях искусства, представления о которых вызывают в нас чувство удовольствия или неудовольствия.

Указанные здесь соображения Канта определяют ряд важных черт его эстетики. Это 1) определяемость кантовской эстетической проблематики философской проблематикой, или, иначе, связь эстетики Канта с основными задачами, проблемами и решениями проблем критицизма; 2) эстетический *идеализм*, т. е. отрицание объективного происхождения эстетических свойств, укорененных в свойствах материального мира, отнесение их исключительно к области нашей рефлексии о вещах природы и о предметах искусства; 3) отделение эстети-

ческой способности суждения от области *познания*, от *понятий* о предмете и отнесение эстетического суждения к суждениям, обусловленным *чувством*; 4) объявление *формы* предмета источником эстетического чувства удовольствия.

При всей своей оригинальности эстетика Канта была подготовлена развитием предшествующей ей немецкой и английской эстетики [10]. Уже предшественники Канта стремились обосновать эстетику на классификации «способностей» души, исключили прекрасное из области интеллекта, отнесли его к области *чувства*, а также свели прекрасное к *субъективности*. В работах, начиная от Ридделя — через Зульцера и Тетенса — до Мендельсона, нарастало стремление указать специфическую область для восприятия прекрасного и искусства, отличить красоту от добра, восприятие и одобрение в *искусстве* от познания в *науке*. Общая тенденция всех этих теорий состояла в преодолении рационализма, введенного в эстетику Декартом во Франции; Лейбницем и школой Вольфа в Германии. Рационализм сводил чувство к интеллекту, не видел в чувстве ничего специфического. Лейбниц и его последователи отождествили «прекрасное» с «совершенством». Единственное различие между первым и вторым они видели в способе их познания. Немецкое Просвещение присоединило к этому *гносеологическому* рационализму изрядную долю *этического* рационализма. В искусстве видели только средство абстрактной морализующей дидактики.

По отношению к этому рационализму эстетика Канта выполняла исторически назревшую задачу. Она стремилась очертить своеобразную область прекрасного и искусства, несводимую к пограничным с ней областям.

Но в то же время эстетика Канта была в своих основах поражена противоречием. Задачу преодоления рационализма она все же решала рационалистическими средствами. Самые средства эти она черпала из идеалистического мировоззрения. Она не только ищет для

---

[10] Подробнее об этом см. *A. Nivelle*, Les théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten à Kant, Paris, 1955, p. 287—362; *В. Ф. Асмус*, Немецкая эстетика XVIII века, стр. 180—184.

прекрасного и искусства автономную сферу, но и убеждена в том, что сферу эту можно найти только как сферу идеальную, точнее субъективную, среди «способностей души». Она не только ищет самостоятельный принцип, на котором основывается эстетическое суждение о прекрасном, но и полагает, что принцип этот необходимо должен быть априорным, предшествующим опыту и от опыта не зависящим.

Однако Кант не просто повторил учения своих предшественников и не только внес в эстетику идеалистический принцип априоризма, который был им чужд. Пользуясь, как и его предшественники, рассудочным, односторонне аналитическим методом, Кант все же пытается подняться над его рассудочной ограниченностью. Он вносит в область эстетики если не диалектику в точном смысле, то по крайней мере некий ее аналог. «Критика способности суждения» становится у него средством выявления и преодоления противопоставления, имеющего место в обоих предшествующих «Критиках». В том самом «Введении», в котором Кант дал краткую схему всей своей системы (глава IX), он сформулировал свои мысли о соединении законодательства рассудка с законодательством разума через способность суждения.

В «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума» вещи, как они существуют сами по себе, были самым резким образом противопоставлены способу, с помощью которого они являются нам в формах нашего сознания. «Умопостигаемый» мир свободы (мир «вещей в себе») был противопоставлен миру природы (миру «явлений»). «Область понятия природы под одним законодательством, — писал сам Кант, — и область понятия свободы под другим совершенно отделены большой пропастью, которая обособляет сверхчувственное от явлений» («Критика», Введение, IX).

Но Кант не только обособил и противопоставил друг другу мир «вещей в себе» и мир «явлений». Он стремился показать, что кроме необходимости мыслить их как противоположные существует возможность мыслить их и как единство. В применении к умопостигаемому (сверхчувственному) миру «вещей в себе» термин «при-

чина» означает то, на основании чего вещи природы определяются к действию не только сообразно с их физическими законами, но также сообразно с принципом разума. Правда, возможность такого основания не может быть доказана. Однако не может быть доказано, что допущение такой возможности заключает в себе противоречие. Действие по понятию свободы есть конечная причина, или цель. Эта цель — или ее явление в чувственно воспринимаемом мире — должна существовать.

Так как, по Канту, именно способность суждения предполагает это a priori и без отношения к практическому, то она дает понятие, посредствующее между понятиями природы и понятием свободы. Это понятие и создает возможность перехода от закономерности природы к конечной причине, или цели.

Правда, рассудок со своей возможностью априорно предписывать природе ее законы доказывает, что природу мы можем познавать *только как явление*. Но рассудок не только ограничен в своем познании; сам же рассудок указывает и на то, что уже выходит за границы его познания. А так как «является» именно сверхчувственный субстрат природы, то это и значит, что рассудок указывает на этот сверхчувственный субстрат. Однако рассудок оставляет его совершенно неопределимым. Определимость этому сверхчувственному субстрату дает *способность суждения* — через интеллектуальную способность, и дает потому, что обладает априорным принципом, посредством которого мы судим о природе согласно ее возможным частным законам.

Таким образом, в системе Канта «способность суждения» действительно призвана играть роль посредствующего звена между областью понятий природы и областью понятия свободы. Именно посредством способности суждения осуществляется объединение миров природы и свободы, причинности и целесообразности, явлений и «вещей в себе».

Однако какой ценой осуществляется у Канта это объединение и каким результатом оно завершается! Способность суждения может сыграть у него роль посредника, связывающего мир явлений с миром «вещей

в себе», только потому, что при этом предполагается сохранение полярно противоположного отношения между ними и, больше того, предполагается чисто идеальный, «умопостигаемый» характер самого мира «вещей в себе». Сущность являющегося Кант ищет не в *реальном* эмпирическом мире, а в мире, который он надстроил в своей системе *над* реальным миром как его антипод и который характеризуется как мир *идеальный*. Последнее слово и высшая роль в эстетике Канта отведены миру сверхчувственному.

Однако, согласно Канту, существует не только *противоположность*, но также и *связь* между миром природы и миром свободы. Только на первый взгляд могло бы показаться, будто нет ничего общего между, например, идеей разума и чувственной интуицией. Между ними все же существует переход. Этот переход дает нам *аналогия*. По своему отношению к трансцендентальной идее чувственное явление есть некий *символ*. Иначе, по Канту, и не может быть. Только посредством символа можем мы осуществлять указанный переход, так как мы не способны создать адекватное чувственное представление для идеи разума. Мы вступаем в сферу символического, когда мыслим отношение чувственного образа к эмпирическому понятию, абстрагируем правило этого отношения и переносим его в совершенно иную область — в область сверхчувственного.

По наблюдению Канта, уже наш обычный язык изобилует непрямыми чувственными обозначениями, или знаками, по аналогии. В них термин заключает в себе не схему для понятия, а только символ для рефлексии («Критика», § 59). Таковы, например, слова *основа*, *зависеть* (т. е. *поддерживать сверху*), *вытекать* (вместо *следовать*) и т. д. Слова эти предназначены для обозначения понятий, но не посредством прямого созерцания, а только по аналогии с ним — путем перенесения рефлексии о предмете созерцания на совершенно другое понятие.

Так, опираясь на идею о сверхчувственном происхождении мира и наших способностей, Кант утверждает, что *прекрасное* явление, причастное к *чувственности*, вместе с тем есть символ нравственного, доброго.

В свою очередь последнее восходит к идеям разума. Воспринимая прекрасное как символ нравственно доброго, душа, по Канту, сознает в себе «некое облагораживание и возвышение над одной лишь восприимчивостью к удовольствию посредством чувственных впечатлений» («Критика», § 59).

В конечном счете способность суждения относится — как в самом субъекте, так и вне его — к тому, что уже не есть ни природа, ни свобода, а что связано с основой свободы, — к сверхчувственному. В сверхчувственном теоретическая способность каким-то общим, но для нас неизвестным способом связывается воедино с практической способностью.

Однако Кант, удерживая полярную противоположность между миром природы и миром свободы, не замечает, что их объединение и переход от одного к другому (посредством способности суждения) оказываются у него *мнимыми*, воображаемыми. Поэтому «диалектика», изложенная Кантом в его системе, есть *мнимая* диалектика. Единство противоположностей явления и являющегося, которое она пытается установить, сводится к единству существующего (мира вещей природы) и несуществующего, только постулируемого философом (мира «сверхчувственного», «умопостигаемого»). В последней главе «Введения» к «Критике» сам Кант разъясняет, что противоположность между областью понятия природы и областью понятия свободы, охарактеризованная им как «большая пропасть», не означает в сущности противоречия между природой и свободой. Даже каузальность свободы есть каузальность человека, рассматриваемого лишь как явление.

III

Центральная часть «Критики эстетической способности суждения» посвящена исследованию и характеристике «суждений вкуса». Кант резко отделил суждение вкуса — как *эстетическое* суждение — от логического типа суждения, посредством которого формулируется *знание* и достигается *истина*. Тем не менее все «моменты» суждения вкуса Кант распределяет

в полном соответствии с рубриками, по которым он распределил в «Критике чистого разума» *логические* типы суждения. Вот эти логические моменты: качество, количество, отношение и модальность.

Однако, как бы ни была важна роль, какую при формировании кантовского учения о суждении вкуса сыграла аналогия с логикой, теория «вкуса» у Канта пытается выявить и подчеркнуть не столько то, что в «эстетическом суждении» *совпадает* с познавательным суждением, сколько то, что их *отличает*, разделяет и даже *противопоставляет* друг другу. Кант стремится указать и определить специфические черты эстетического суждения.

Учение Канта о «моментах» вкуса *идеалистично* и *формалистично*. Кант исходит из мысли, будто суждение вкуса не есть познавательное суждение. Оно не логическое, а эстетическое суждение, определяющее основание которого может быть *только субъективным*. Здесь ничего не указывается в самом объекте, здесь только субъект чувствует, какое действие производит на него представление о воспринимаемом предмете.

Из этой — основной для Канта — предпосылки выводится в качестве *первого* «момента» эстетического суждения его практическое бескорыстие, его *свобода от всякого интереса*.

Что означает этот постулат «незаинтересованности» эстетического суждения? Иногда его понимали как требование полного равнодушия к выбору предмета изображения в искусстве. Но такое понимание ошибочно. Кант считает специфическим для вкуса равнодушие не к тому, *каков* предмет, а равнодушие к вопросу: *существует ли в реальности* предмет, изображенный в произведении искусства? (Например, существует ли, существовал ли герой литературного произведения или же он только порождение художественного *вымысла?*) Важно не существование (или несуществование) предмета (или героя). Важна способность изображения — и в случае, если предмет (герой) существует, и в случае, если он не существует, — доставлять чувство удовольствия.

Кант подчеркнул специфический характер этого удовольствия, резко отделив прекрасное от приятного и доброго. И приятное, и прекрасное, и доброе нравятся нам, но каждое — особым образом. Приятно то, что нравится чувствам в ощущении. Приятное всегда зависит от существования предмета и всегда соединено с интересом к предмету. Наслаждение, доставляемое приятным, всегда только субъективно.

Добрым мы в отличие от прекрасного называем то, что ценим, т. е. то, в чем усматриваем объективное значение. Удовольствие, доставляемое добрым, вызывается не только одним лишь представлением о предмете, но также представляемым отношением субъекта к *существованию* предмета.

Таким образом, Кант отделил эстетическое не только от сферы *познания*, но и от сферы *этического*. Эстетическое вполне автономно и независимо. Воззрение это отнюдь не есть нововведение Канта в эстетику. Кант лишь довел до крайнего вывода мысль, уже развивавшуюся его предшественниками в Англии и в Германии. Как и у Канта, мысль эта у них выражала отнюдь не воззрение чистого формализма и безыдейности. Она выражала стремление — Хатчисона и Бёрка в Англии, Мендельсона и Винкельмана в Германии — определить *специфические* черты эстетического суждения.

С другой стороны, тезис «незаинтересованности» эстетического удовольствия разделяют с Кантом не только его предшественники, но также его преемники — корифеи немецкого объективного идеализма Шеллинг и Гегель.

Вопрос о существовании (или несуществовании) предмета, изображенного в произведении искусства, не может быть совершенно исключен из эстетического рассмотрения. Вопреки мнению Канта, Шеллинга, Гегеля существование предмета отнюдь не безразлично для эстетического суждения. И все же в тезисе «незаинтересованности» эстетического созерцания немецким идеалистам открылась грань истины. Истина здесь в том, что существование созерцаемого предмета есть не *непосредственное*, а лишь *опосредствованное* условие эсте-

тического характера восприятия и эстетической оценки. Это особенно ясно, если предмет, изображенный в художественном произведении, есть предмет заведомо фантастический. Вопрос о том, существовал ли в действительности Вий, не имеет значения для эстетического суждения о рассказе Гоголя. В этой — впрочем, относительной — независимости эстетического суждения от существования изображаемого предмета, точнее говоря, в опосредствованном характере его зависимости от этого существования и состоит ограниченная истинность тезиса Канта, Шеллинга, Гегеля и их продолжателей.

Второй «момент» суждения вкуса Кант — по аналогии с логической характеристикой суждения — называет характеристикой его *по количеству*. Согласно этой характеристике, эстетическое суждение всегда высказывается в уверенности и с притязанием на значение его не только для одного — того, кто его высказывает, но и *для всех*. Когда я называю предмет прекрасным, то моя оценка всегда предполагает, что и всякий другой человек, воспринимающий тот же предмет, найдет его прекрасным. Эта претензия как будто сближает эстетическое суждение с логическим. Называя предмет прекрасным, мы говорим о нем так, как если бы красота была объективным свойством самого предмета, а суждение о ней — логическим суждением, основанным на познании посредством понятия.

Согласно разъяснению Канта, это только иллюзия: «всеобщность» эстетического суждения никогда не может возникать из понятий. Не существует, по Канту, никакого перехода от понятий к чувству удовольствия, порождающему эстетическую оценку. Своеобразие суждения вкуса в том, что его «всеобщность» не основывается на объективных свойствах предмета: она имеет всего лишь *субъективное* значение.

Учение Канта о всеобщей сообщаемости эстетического суждения заключало в себе две важные тенденции.

Первая состояла в стремлении поставить эстетическую оценку выше удовольствия, доставляемого простым ощущением, суждение вкуса — выше суждения, основанного на удовольствии от приятного. Удоволь-

ствие от приятного — тот вид субъективного, который исключает всякую возможность спора или убеждения. Если под вкусом понимать оценку предмета как вызывающего приятное ощущение, то относительно вкуса остается верной старинная латинская поговорка: «О вкусах спорить не следует». Но если под вкусом понимать эстетическую оценку предмета, т. е. оценку его как прекрасного, то в этом случае спор не бессмыслица. Он основывается на вполне закономерной претензии суждения вкуса — иметь значение для всех, т. е. на претензии всеобщности. Таким образом, в субъективности эстетической оценки кроется предпосылка сверхсубъективного, сверхличного эстетического значения. В ней есть то, что возвышает ее над ней самой. Здесь, в учении о всеобщей сообщаемости эстетической оценки, Кант делает шаг, ведущий от *основного* для него воззрения *субъективного* идеализма к идеализму *объективному*.

Вторая тенденция кантовского учения о всеобщей сообщаемости суждения вкуса противоречит первой и возвращает Канта в границы субъективистского понимания эстетического суждения. Последнее основывается у Канта не на аппарате понятий, а на непосредственно испытываемом чувстве удовольствия, не определяемом никаким понятием. Вместе с понятием из поля эстетического суждения уходят и предпосылки *объективной* всеобщности. Единственно допустимым для эстетической оценки видом всеобщности оказывается лишь субъективное притязание на всеобщность: именно оно составляет молчаливо предполагаемую предпосылку суждения вкуса.

Третий «момент» эстетического суждения Кант, продолжая свою аналогию с логической характеристикой познавательного суждения, называет моментом по отношению к целям. Кант утверждает, что если речь идет о простом наблюдении, то мы будто бы можем наблюдать целесообразность по форме, не полагая для нее в качестве ее основы никакой действительной цели. Существует целесообразность без цели, чистая форма целесообразности. Мы можем замечать такую целесообразность в предметах, но, добавляет Кант, только по-

средством рефлексии. Суждение вкуса не имеет в своей основе ничего, кроме формы целесообразности предмета («Критика», § 10).

Эстетическое удовольствие, определяемое *без* понятия, но вместе с тем определяемое как нечто сообщаемое всем, может *вызываться* лишь субъективной целесообразностью. Это целесообразность в представлении о предмете без всякой цели — без субъективной и без объективной цели. Здесь удовольствие доставляет нам только форма целесообразности в представлении, посредством которого нам дается предмет.

Понятие формальной целесообразности Кант использует, чтобы подчеркнуть независимость суждения вкуса не только от понятий, но также и от возбуждений. Хотя то, что действует возбуждающе и трогает, может присоединяться к удовольствию от прекрасного, но оно не в силах оказать влияние на суждение вкуса. Такое суждение имеет своим определяющим основанием только целесообразность формы («Критика», § 13). Удовольствие, лежащее в основе суждения вкуса, состоит, правда, в свободной игре, но это игра познавательных сил — воображения и рассудка. В этом смысле эстетическое чувство, как его понимает Кант, все же бесспорно интеллектуально. Кант даже прямо называет варварским такой вкус, который для удовольствия нуждается в примеси того, что действует возбуждающе и трогает.

Из этого — интеллектуального — характера эстетического чувства Кант исходит в своем взгляде на то, что́ в искусстве существенно. Так, в живописи и в скульптуре, вообще во всех изобразительных искусствах существенным их элементом Кант считает не *цвет*, действующий возбуждающе, а только *рисунок*. В музыке существенна только композиция (форма). Привлекательность красок и тонов сама по себе ничего не прибавляет к удовольствию от формы: она только оживляет представления и делает самое форму наглядной более определенно и полно.

Но что такое в искусстве *форма?* По Канту, это или *фигура*, *облик*, *вид* (Gestalt), или *игра*. В свою очередь игра может быть или игрой *фигур*, или игрой *ощуще-*

ний. Игра фигур происходит в пространстве. Это мимика и танцы. Игра ощущений протекает во времени.

Красоту, доставляющую удовольствие в чистом суждении вкуса, Кант называет *свободной*, красоту, предполагающую понятие, — *обусловленной*. Пример свободной красоты — цветы, беспредметные узоры, инструментальная музыка без текста. Пример обусловленной красоты — красота животных, зданий: церкви, дворца, беседки.

Свободная красота не зависит ни от какого понятия о совершенстве. Понятие о совершенстве всегда предполагает не только «форму», но и «материю». Невозможно мыслить только форму совершенства без всякого понятия о том, чему она должна бы соответствовать.

Напротив, целесообразность может мыслиться и как одна лишь форма целесообразности. Но такая целесообразность — так думает Кант — есть только субъективная целесообразность. При этом, однако, исключается всякое понятие о совершенстве, точнее, всякое понятие о содержании совершенства, или его материи. Мыслится только его форма. От вопроса о том, чем должна быть вещь, здесь отрешаются, и остается только субъективная целесообразность в уме созерцающего.

Из этого учения Кант непосредственно делает выводы, касающиеся правил вкуса. Возможны ли такие правила вообще? Возможно ли объективное правило, которое определяло бы *посредством понятия*, чтó прекрасно и чтó безобразно?

Многочисленные примеры доказывают происхождение вкуса от общей для всех людей основы их согласия в оценке форм. Однако, по Канту, основа эта глубоко скрыта от всех людей и потому критерий происхождения вкуса может быть только эмпирическим. Критерий этот — всеобщая сообщаемость ощущения, не опирающаяся на понятие, другими словами, согласие — насколько возможно — всех народов во все времена относительно чувства прекрасного. Но критерий этот, по мнению Канта, слишком слаб, чтобы из него можно было вывести искомые правила.

Отсюда Кант заключает, что вкус всегда есть личная способность. Можно указать другому на образец и обна-

ружить умение, подражая указанному извне образцу, но проявить подлинный вкус способен только тот, кто может самостоятельно судить об этом образце.

Поэтому высший образец есть идея, которую каждый должен создать сам для себя. Такая идея есть по сути понятие — не логическое понятие рассудка, а понятие *разума*; представление же о неком существе как об адекватном такой идее есть идеал.

В исследовании понятия об идеале Кант возвышается над субъективизмом и формализмом собственного эстетического учения. Согласно его разъяснениям, возникновение идеала выводит сознание за пределы чистого суждения вкуса. Суждение это, как мы уже знаем, основывалось у Канта на чувстве удовольствия, доставляемом свободной гармонической игрой познавательных сил. Но для возникновения идеала этого оказывается уже недостаточно. В основе идеала должна быть какая-нибудь идея разума по определенным понятиям (§ 17). Этой идеей априорно определяется цель, на которой покоится внутренняя возможность предмета.

Поэтому, согласно Канту, немыслим, например, идеал красивых цветов, идеал прекрасной меблировки, идеал прекрасного пейзажа. Идеал немыслим даже для красоты, зависящей от определенных целей, например для красоты дома, для красоты прекрасного дерева или сада. Даже в этом случае цели, мыслимые посредством соответствующего понятия, еще недостаточно определенны и целесообразность поэтому слишком свободна.

Идеалом красоты может быть только то, что́ имеет цель своего существования в самом себе. Это, по Канту, только человек. Только человек может сам определять себе свои цели через разум. Поэтому только человек есть идеал красоты и — в его лице — только человечество одно среди всего существующего в мире может быть идеалом совершенства. На том же основании Кант считает необходимым отличать идеал от идеи нормы прекрасного. Возможна идея нормы не только человека, но также и красивой лошади, красивой собаки. Однако идеал возможен, согласно Канту, только для фигуры человека. Идеал человеческой фигуры состоит в выражении нравственного, без которого

предмет не мог бы нравиться всем. Задача этого выражения, по Канту, самая возвышенная, но вместе с тем и самая трудная для искусства. Здесь требуется душевную доброту или чистоту, силу и т. п., т. е. то, что наш разум связывает с нравственно добрым в идее высшей целесообразности, делать как бы зримым в телесном выражении. Для этого необходимо соединить идеи разума с большой силой воображения. В еще большей степени это требуется от тех, кто хочет изображать идеи в искусстве.

Учение Канта об «идеале» действительно разрывает тесный круг эстетического формализма. Только в отвлечении от живого, действительного искусства или в чисто аналитическом рассмотрении прекрасное может быть мыслимо как начисто отделенное от доброго, а суждение вкуса -- как совершенно независимое от интереса и понятия. Но как только речь идет не об отрешенном понятии прекрасного, а о реальном человеческом искусстве, оказывается, по Канту, что оно руководится идеей разума и изображает, по крайней мере способно изображать, высшие идеалы нравственности и человечности.

Таким образом, с учением Канта о прекрасном и о незаинтересованном суждении вкуса вступают в противоречие некоторые утверждения его учения об искусстве. Особенно ясно обнаруживается это противоречие при рассмотрении системы искусства. Здесь Кант показывает, что кроме оценки отдельных искусств с точки зрения, характерной для его учения о прекрасном и о незаинтересованном суждении вкуса, необходима также и другая их оценка, основывающаяся на способности искусства к выражению идеала.

Четвертый «момент» в эстетическом суждении вкуса — его *модальность*. Термин этот также заимствован Кантом из логики и соответствует модальной характеристике логического суждения. Но в то же время он должен выражать специфическое своеобразие суждения вкуса.

Согласно Канту, модальность эстетического суждения состоит в том, что относительно прекрасного думают, будто его отношение к чувству удовольствия необходимо. Этим суждение вкуса отличается от одоб-

рения того, что только приятно. В удовольствии, которое нам доставляет приятное, еще нет необходимости. Однако необходимость, мыслимая в суждении вкуса, особого рода. Она отличается, во-первых, от теоретической необходимости с ее априорным характером, во-вторых, от практической необходимости. В случае практической необходимости удовольствие есть следствие объективного закона и означает только то, что *безусловно* дóлжно действовать известным образом. Напротив, в *эстетическом* суждении необходимость есть необходимость образца — необходимость согласия всех с суждением вкуса, рассматриваемым как «пример» общего правила. Эта необходимость не может быть выведена ни из определенных понятий, ни из опыта. Принцип для нее только субъективный: то, что нравится или не нравится, он определяет как необходимый для всех, но не через понятие, а через общее чувство. Это чувство существенно отличается от *обыденного* рассудка, который всегда судит не на основании чувства, а на основании понятий.

В основе эстетического удовольствия лежит, по Канту, *игра* (или соответствие) *воображения* и *рассудка*. Воображение здесь особого рода и характеризуется свободной закономерностью. Этим оно отличается от обычного репродуктивного воображения, которое только воспроизводит данные формы данного предмета. Напротив, «продуктивное» и «самодеятельное» воображение, действующее при возникновении эстетического удовольствия, есть источник произвольных форм всевозможных созерцаний. Суждение вкуса вполне совместимо со свободной закономерностью рассудка. Здесь возможно, как это ни кажется парадоксальным, субъективное соответствие воображения с рассудком без объективного соответствия, закономерность без закона, целесообразность без цели («Критика», § 22).

IV

В пределах краткой вводной статьи невозможна подробная характеристика эстетики Канта. Поэтому в дальнейшем я ограничусь лишь некоторыми краткими

пояснениями [11]. Кант развивает не только учение о прекрасном, но и учение о *возвышенном*. Учение о возвышенном он также вводит в рамки суждения рефлектирующей способности суждения и различает при этом два вида возвышенного: математически возвышенное, когда удовольствие вызывается созерцанием безусловно великого предмета, и динамически возвышенное, когда природа рассматривается как *сила*, но не как сила, действующая на нас насильственно и сокрушающая наш дух. Это случай, когда человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек не может не преклониться перед мощью природы. Здесь возвышенное не в самой природе, а в нашей душе, и только в ней.

В учении Канта о динамически возвышенном сказывается высокий гуманизм его философского мировоззрения, выявляется связь его эстетики с *этикой*. Человек, испытывающий чувство возвышенного, чувство собственного достоинства перед лицом могучих сил природы, готовых, как кажется, раздавить и уничтожить его своим безмерным могуществом, — не «червь земли», не человек «рабского сознания». Чувство собственного достоинства человека не только противостоит превосходящим его силам, но и одерживает победу над ними. Таков Фауст, бестрепетно разговаривающий с могучим духом, которого он вызвал силой своего знания. Такой человек — существо не только эстетическое, но и высоко *этическое*.

Кант ясно сознавал связь эстетики возвышенного с высокой *этической* культурой. Он сам пояснял, что без развития нравственных идей то, что люди, подготовленные культурой, называют возвышенным, для необразованного человека представляется только отпугивающим («Критика», § 29). По Канту, эстетическое суждение о возвышенном в природе не только требует от человека культуры, но даже требует ее в гораздо большей степени, чем суждение о прекрасном. Однако источник чувства возвышенного в последнем счете даже не куль-

---

[11] Подробнее см. *В. Ф. Асмус*, Немецкая эстетика XVIII века, стр. 148—258.

тура, а задатки морального чувства в человеке. Это то самое сознание собственной нравственной самоценности, из которого Кант вывел в своей этике — в «Критике практического разума» — знаменитый принцип: человек как существо нравственное — *самоцель* и ни под каким предлогом, пусть даже самым возвышенным, не должен рассматриваться и не должен быть использован как *орудие*, как *средство* для достижения какой бы то ни было цели.

Однако у Канта это высокое этическое понимание возвышенного остается совершенно *созерцательным*. Оно несет на себе яркую печать кантовского *идеализма*. Как бы ни поднимало человека нравственное сознание его превосходства над природой и над ее могущественными, угрожающими человеку силами, это сознание не выходит из плана чистого созерцания. Силам природы противопоставляется не материальная сила, основанная на знании, не бэконовская победа над природой, достигаемая через повиновение ей (natura parendo vicitur), а только внутреннее сознание нравственного достоинства человека.

Но чувство возвышенного не только связано с нравственным самосознанием. Через эту связь оно соединяет человека с миром *сверхчувственным*. В «Критике чистого разума», в «Пролегоменах» идеалистическое понятие о сверхчувственном мире было отодвинуто на грань системы. И это вполне понятно. В этих трактатах объясняется возможность априорного теоретического знания в математике, в опытных науках и доказывается невозможность такого знания в «метафизике», в умозрительной философии, предмет которой — истинно сущее. Напротив, в «Критике практического разума» и в «Критике способности суждения» сверхчувственное выступает из глубины на первый план. Понятие о сверхчувственном мире — предпосылка *этики* Канта, его учения о нравственном законе, о свободе и о самоценности каждой человеческой личности. Понятие о сверхчувственном мире — предпосылка также и эстетики возвышенного у Канта. Чувство возвышенного прямо ведет нас, согласно Канту, к сознанию сверхчувственного. Неадекватность воображения, составляющая

негативное условие эстетического удовольствия от возвышенного, есть неадекватность его именно по отношению к практическим (моральным) идеям. Но источник этих идей — сверхчувственное.

Именно этот ход мыслей сделал философию Канта исходной системой в развитии философии немецкого *объективного идеализма*. Это — то, что́ в философии Канта больше всего использовали и больше всего ценили Шеллинг и Гегель.

Из своей характеристики возвышенного Кант вывел *модальность* суждения о возвышенном. Суждение это имеет свою основу в самой человеческой природе — в том, чего можно требовать от каждого человека, наделенного здравым рассудком и задатками морального чувства. Поэтому в суждение о возвышенном включается как его момент необходимость согласия с ним суждений о возвышенном всех других людей. В предполагаемой необходимости эстетического суждения Кант видит главный момент критики способности суждения. Именно необходимость отличает искомый в эстетическом суждении априорный принцип, и именно она отличает критику способности суждения от эмпирической психологии. Не будь этого принципа необходимости, эстетическое чувство осталось бы погребенным среди чувств удовольствия и неудовольствия и не могло бы быть выделено как специфическое. Посредством принципа необходимости Кант переносит способность суждения в область «трансцендентальной» философии, вводит в круг способностей, которые имеют в своей основе априорные принципы.

В учении Канта о необходимости эстетического суждения есть еще один мотив, самим Кантом едва намеченный, но достойный внимания. По Канту, удовольствие от прекрасного и от возвышенного отличается от всех других эстетических оценок не только своей всеобщей сообщаемостью, но также и тем, что в силу всеобщей сообщаемости оно приобретает интерес для общества. Но на чем может основываться мыслимая необходимость эстетического суждения, т. е. его общезначимость для каждого субъекта? По Канту, она определяется вовсе не основанием *доказательства*.

Ни отрицание эстетического достоинства предмета (или произведения искусства), ни утверждение, что предмет обладает высоким достоинством, не могут быть доказаны. Никакое априорное доказательство не может обосновывать по определенным правилам суждение о красоте. Подлинное суждение вкуса всегда возникает как единичное суждение об отдельном, данном предмете. Но хотя такое суждение имеет только субъективную значимость, оно в то же время притязает на значимость для всех. Происходит это так, как если бы суждение вкуса было объективным суждением, которое покоится на основах познания.

Именно эта загадочная на первый взгляд особенность суждения вкуса — сочетание в нем субъективности и единичности с притязанием на объективность и всеобщность — и должна быть объяснена в «Критике способности суждения», в разделе «Дедукция чистых эстетических суждений».

Задача эта отличает идеалистическую эстетику Канта от всех идеалистических эстетик психологического и эмпирического типа и вводит ее как звено в систему его «критической» философии. В самом деле, задача «критики», как ее сформулировал Кант уже в «Критике чистого разума», состоит в исследовании условий и самой возможности априорных синтетических суждений в науке и в философии. Но точно так же обстоит дело с дедукцией суждений вкуса в эстетике Канта. Суждения эти и синтетические, и притязающие на априорность. Как все синтетические суждения, они выходят за пределы *понятия* и даже за пределы *созерцания* предмета. Они *присоединяют* к предмету — в качестве его предиката — нечто такое, что уже не есть познание, а именно чувство удовольствия или неудовольствия. Но в то же время эти суждения — суждения вкуса — притязают и на *априорность*. Хотя предикат в них эмпиричен и есть предикат *личного* удовольствия, связанного с представлением о предмете, тем не менее в них речь идет об обязательном согласии с ними *всякого другого*. Поэтому они априорные суждения и их априорность дана в самом выражении их притязаний. В них a priori представлено не само удоволь-

ствие, а *общезначимость* этого удовольствия («Критика», § 37). Суждение остается чисто *эмпирическим*, если я воспринимаю предмет с чувством удовольствия и так же сужу о нем. Но оно будет уже *априорным*, если я нахожу предмет *прекрасным*. В этом случае я *от каждого* могу требовать как чего-то *необходимого*, чтобы он испытывал от этого предмета то же самое удовольствие.

Предположим, что мы отрешились от всякой «материи» — как чувственного ощущения, так и понятия. Тогда, утверждает Кант, способность суждения — по отношению к *формальным* правилам эстетической оценки — может быть направлена только на то субъективное, что можно предположить во всех людях. Это только субъективные условия применения способности суждения вообще. Они не определяются никаким особым видом чувственности и никаким особым понятием рассудка. В этом сказывается их формальный характер.

При таком положении вещей соответствие между представлением о предмете и условиями способности суждения можно признавать как нечто a priori обязательное для каждого.

Удовольствие, с каким человек, представляя себе предмет, ощущает свое состояние, должно, по Канту, у каждого покоиться на одинаковых условиях, так как условия эти — субъективные условия возможности познания *вообще*. Поэтому соотношение познавательных способностей, необходимое для эстетического вкуса, необходимо и для *обыденного* рассудка, какой следует предполагать *у всех*.

На этих «общедемократических», если позволительно так выразиться, условиях эстетического восприятия и основывается, по Канту, не только притязание эстетического суждения на необходимую всеобщность, но и возможность действительной сообщаемости эстетического суждения. Эстетика Канта далека от эстетического *индивидуализма* (или солипсизма), за который ее иногда принимали. Она не имеет ничего общего с воззрением, по которому эстетически ценно только то, что нравится мне в моем *личном* восприятии или ощущении. В эстетике Канта главенствует понятие *всеобщей сооб-*

щаемости эстетического суждения. Об этом говорит само кантовское определение вкуса как способности суждения о том, что наше чувство в данном представлении делает сообщаемым всеобщим образом без посредства понятия («Критика», § 40).

Свою характеристику эстетического суждения Кант развил в связи с «чистым» суждением вкуса, которое есть лишь «препарат» живого эстетического суждения. Однако Кант вовсе не думал, будто этот результат абстракции существует в *реальном* эстетическом опыте в виде «чистого» созерцания, лишенного интереса. В § 41 «Критики» он поясняет, что из тезиса «незаинтересованности» эстетического суждения вкуса еще отнюдь не следует, будто, раз оно дано как *чистое* эстетическое суждение, с ним нельзя соединять *никакого интереса*. Вкус способен соединяться либо со *склонностью*, либо с чем-нибудь *интеллектуальным*. В обоих случаях возникает удовольствие от *существования* предмета, и это удовольствие составляет основу для интереса к тому, что нравится уже само по себе и безотносительно к интересу. Так, непосредственное одобрение красоты в природе всегда бывает, по Канту, признаком доброй души и, кроме того, обнаруживает интеллектуальный интерес. В этом случае порождения природы нравятся не только по своей форме: нам нравится также и само существование этих порождений. Поэтому интерес к красоте *природы* состоит, согласно Канту, в некотором родстве с интересом *моральным*, а преимущество красоты природы перед красотой искусства — способность вызывать непосредственный интерес — вполне соответствует просвещенному и серьезному образу мыслей всех людей, культивировавших в себе нравственное чувство («Критика», § 42).

V

Эстетика Канта содержит в себе не только теорию прекрасного, но также и теорию искусства и художественной деятельности. Слабый и ограниченный личный художественный опыт не лишил Канта способности и в области эстетики проявить большую творческую

силу анализа. Кант как художественный критик не существует. Но Кант как эстетик — классическое явление в истории эстетической мысли.

Согласно Канту, искусство — параллель вкуса. Как вкус — автономная способность, так и искусство — деятельность специфическая и несводимая к другим явлениям. Оно отличается и от природы, и от науки, и от ремесла, и от техники. Искусство — порождение через свободу, т. е. деятельность, в основе которой лежит акт разума. Поэтому правильно построенные пчелами восковые ячейки могут быть названы произведениями искусства только по аналогии с искусством: они лишь продукт их природы и свойственного им инстинкта.

Кант отграничивает изящное искусство от приятного. В приятных искусствах удовольствие сопутствует нашим представлениям только в виде *ощущения*. Цель изящного искусства в том, чтобы удовольствие сопровождало наши представления как виды познания.

В этом отличении изящного искусства от приятного выступает мысль Канта об общественной функции искусства: хотя произведение искусства самоцельно, оно все же содействует культуре душевных сил для общения между людьми («Критика», § 44).

Сама же сообщаемость удовольствия, доставляемого произведениями искусства, основывается, по Канту, на особом, удивительном свойстве произведений искусства: принципиально отличаясь, как такие, от природы, эти произведения в то же время кажутся нам самой природой; природа прекрасна, если она в то же время кажется искусством, а искусство прекрасно, если мы видим в нем искусство и тем не менее оно кажется нам природой.

Кант рассматривает также и вопрос о *художнике* и о его деятельности. В § 46 «Критики» он доказывает, что изящное искусство есть произведение «гения». Термин «гений» выбран Кантом неточно. Этот термин почти неизбежно внушает читателю представление, будто художник есть человек, наделенный *наивысшей* степенью умственной одаренности, возвышающей его над всеми остальными людьми. В послекантовской

философии и эстетике подобный взгляд действительно развивали некоторые писатели и эстетики *романтической школы*. Они противопоставили художника как гения (в смысле наивысшей умственной одаренности) тупой «толпе», или «черни». Обыденность мыслит-де посредством обычных форм и правил рассудочной логики с центральным и основным для нее законом противоречия. Напротив, «гений», как аристократ духа, возвышается над плоским уровнем обыденной логики. Для него не существует запрета логического противоречия. Он видит единство или совпадение (тождество) противоположностей там, где обыденный рассудок усматривает только их раздельность и несовместимость. Средством такого усмотрения для «гения» оказывается интуиция, непосредственное ви́дение, или созерцание (Anschauung), свойственное художнику и философу. Согласно этому взгляду, «гении» — редкое исключение среди человеческого множества, избранники духа. Художники и философы — провидцы, духовные светочи и вожди человечества. Их интуиция — обнаружение высшей доступной человеку познавательной силы.

Воззрение это не имеет *ничего общего* с пониманием «гения» у Канта. Для Канта «гений» вовсе не высшая степень умственной и познавательной одаренности, а только *особый тип* творческой одаренности, не возвышающей одних людей над всеми другими, а отличающей один вид духовной организации от другого, ничуть не менее ценного. «Гений» у Канта не исключение, для которого не писаны обычные законы логики и здравого смысла, обычные нормы морали и общежития, а лишь образцовая оригинальность в создании художественных произведений. Необходимость «гения», понятого в этом смысле, Кант выводит из самой природы произведений изящных искусств. «Гений» есть, иными словами, художник, создающий произведения подлинного искусства.

В пояснение своей мысли о существе художественного «гения» Кант проводит (§ 47) различие между «гением» в искусстве и талантом в науке. Различение это неудачно и во многом способствовало ошибочному сближению взгляда Канта со взглядами далеких от

него романтиков. К идее о специфическом различии между художественным и научным творчеством у Канта примешивается также идея о доступном *максимуме* творческой оригинальности. Кант пытается доказать, будто в науке даже крупнейший ум отличается от жалкого подражателя и ученика не по существу, а *только по степени*, тогда как истинный оригинальный художник отличается от простого подражателя *специфически*.

Верно, что различие между искусством и наукой специфическое. Но Кант явно смешал здесь два понятия: понятие о способности *усвоения результатов* научного творчества с понятием о самом *научном творчестве*. Кант прав, когда утверждает, что в науке даже величайшие ее результаты принципиально доступны для усвоения всеми, даже посредственными, умами. Но он совершенно неправ, когда именно в этой доступности видит черту специфического отличия науки от искусства. В искусстве, как и в науке, не надо быть Сервантесом или Львом Толстым, чтобы с восхищением читать «Дон Кихота» или «Войну и мир».

Предпосылку учения Канта о «гении» составляет мысль о первенстве *прекрасного* в искусстве над прекрасным в *природе*. Суждение о красоте природы требует только вкуса. Возможность красоты в искусстве требует «гения». Прекрасное в *природе* открывается только через прекрасное в *искусстве*. Так было исторически, — об этом свидетельствует история искусства. Но Кант возводит это историческое наблюдение в ранг эстетической теории. При этом отношение искусства к природе, которое античная эстетика рассматривала как отношение подражания или воспроизведения, у Канта перевернуто. Искусство, по Канту, не *подражание* природе, а идея *образца*. Природа кажется прекрасной только при условии, если обнаруживает целесообразность, аналогичную той, которой руководствуется художник («гений»). Искусство, объявленное автономным по отношению к морали, провозглашается автономным также и по отношению к природе. Сама природа становится для искусства уже не образцом, а только орудием — единственным чувственным сред-

ством, которым оно располагает. Этим, по Канту, обусловлено преимущество искусства перед природой. Искусство способно прекрасно изображать вещи, которые в природе сами по себе безобразны.

В вопросе об отношении искусства к природе Кант признал первенство искусства. Но в учении о «гении» он как будто отстаивает первенство природы: «гений» выступает у него как проводник безотчетных и несознаваемых им самим правил, которые даются самой природой.

Противоречие это окажется мнимым, как только мы учтем, что термин «природа» в обоих положениях имеет у Канта различный смысл. В первом случае — там, где утверждается первенство искусства, Кант имеет в виду природу как *мир явлений*. Во втором — там, где утверждается первенство природы, под природой понимается лежащее в ее основе сверхчувственное. Чтобы быть прекрасной, вещь, принадлежащая к миру явлений, должна казаться произведением искусства или быть им. Но, как порождение «гения», произведение искусства само есть выражение мира сверхчувственного, обнаружение умопостигаемой основы наших способностей. В гениальной деятельности художника находит выражение природа, как она существует в себе, т. е. в качестве умопостигаемого, хотя и не постижимого. В своей эстетике Кант такой же идеалист, какой он в этике, и сам идеализм его не эмпирический, как, например, у Юма, а предполагает противоположность мира явлений и мира сверхчувственного (умопостигаемого). Особенность эстетики Канта в том, что в его теории «гения» сильнее, чем в других частях его системы, подчеркивается роль *индивидуального*. Здесь Кант приближается к своему противнику в эстетике и постоянному критику — Гердеру.

VI

Понятие о «гении» в разъясненном выше смысле ведет Канта к понятию об «эстетических идеях». По Канту, формальная слаженность художественного произведения еще не делает его настоящим произведением

искусства. «Стихотворение, — говорит Кант, — может быть вполне милым и изящным, но лишенным духа» («Критика», § 49).

Что же такое этот «дух»? Под ним Кант понимает то, что оживляет материал художественного произведения, иначе, то, что приводит душевные силы в целесообразное движение, порождает игру, которая поддерживается сама собой и даже увеличивает наши силы. Кант разъясняет, что «дух» не что иное, как способность изображения «эстетических идей». «Эстетическая идея», по Канту, это — представление воображения, которое дает повод много думать, хотя никакая определенная мысль, т. е. никакое *понятие*, не может быть вполне адекватной ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии сделать его понятным. «Эстетическая идея» противостоит «идее разума» и есть представление воображения, присоединенное к данному понятию. Оно связано с многообразием частичных представлений, но для этого многообразия нельзя найти ни одного термина, который обозначал бы определенное понятие.

Понятие об «эстетической идее» дает Канту возможность завершить уже известную нам характеристику «гения», т. е. субъекта художественного творчества. Кант выделяет как характерные для деятельности творящего художника четыре черты. Художественный талант — это, во-первых, талант не к науке, а к искусству. Во-вторых, художественный талант предполагает не только *рассудок*, не только определенное понятие о произведении как о цели; он непременно предполагает также *представление* — пусть неопределенное — о материале, о созерцании, необходимом для изображения понятия. Это значит, что художественный талант предполагает *отношение воображения к рассудку*. В-третьих, художественный талант проявляется не столько в выполнении преднамеренной цели, сколько в изложении и в выражении эстетических идей. Он создает возможность представить само воображение свободным от всякого подчинения правилам и тем не менее целесообразным для изображения понятия. Наконец, в-четвертых, художественный талант предполагает ненамеренную субъективную целесообразность, проявляю-

щуюся в свободном соответствии воображения с закономерностью рассудка. Способность к ней может дать только природа субъекта.

Вкус есть для «гения» дисциплина. Он сильно подрезает крылья «гения», делает его благовоспитанным и отшлифованным, указывает, в каком направлении и как далеко может идти «гений», оставаясь целесообразным. Благодаря вкусу, «гений» становится способным к постоянству в идеях. По Канту, роль вкуса в искусстве настолько велика, что, в случае если между «гением» и вкусом возникает конфликт, в жертву должен быть принесен «гений». Ибо способность суждения позволит нанести ущерб скорее свободе и богатству воображения, чем рассудку.

Аналитика эстетической способности суждения завершается *классификацией искусства.* Классификация эта непосредственно примыкает к развиваемой в «Критике» теории вкуса и «гения». Принцип деления искусств определяется у Канта его взглядом на прекрасное. Так как красота для Канта — *выражение* эстетических идей, то подразделение искусств Кант основывает на аналогии искусства с тем видом выражения, которое представляет человеческий *язык.* Выражение это привлекает внимание Канта еще и потому, что с его помощью люди делятся не только *понятиями*, но и *ощущениями.*

Поверхностное знакомство с Кантом часто приводило к представлению, будто Кант противопоставляет в своей эстетике искусство, культивирующее одну лишь *форму*, искусству, доставляющему удовлетворение *идейным* содержанием.

Кант сам дал повод истолковать свою эстетику как учение, будто бы пренебрегающее содержанием искусства и признающее главным в искусстве форму. Повод к такому истолкованию двоякий: во-первых, резкое отделение Кантом деятельности искусства от деятельности познания, эстетических идей от понятий; во-вторых, данная Кантом сравнительная оценка отдельных видов искусства.

Однако истолкование теории искусства Канта в духе чистого формализма ошибочно и основывается на не-

доразумении. Приписывание Канту проповеди безыдейного искусства, доставляющего удовольствие одной только формой, возникает у тех, кто принимает кантовскую характеристику *суждений вкуса* за кантовское учение об *искусстве*. Но это вовсе не одно и то же. В характеристике суждений вкуса Кант исследует вопрос не о том, чтó делает произведение произведением изящного *искусства*, а лишь о том, чтó делает наше суждение о предмете суждением о *прекрасном* предмете. В этом учении Кант действительно утверждает, что оценка предмета как прекрасного обусловлена его *формой*. Однако «форма», о которой здесь говорит Кант, вовсе не форма произведения искусства, а то, чтó называется «фигурой» или очертанием предмета, признаваемого прекрасным в эстетическом суждении вкуса.

Теория *искусства* рассматривается у Канта в «Дедукции чистых эстетических суждений» (§ 43—54). Обстоятельство это существенно. По Канту, искусство есть способность выражения эстетических идей и высшее значение искусству придает только связь искусства с моральными идеями. Искусства можно и дóлжно ценить не по удовольствию, которое они доставляют нам игрой чувственного воображения и формой, возникающей при синтезе многообразного в воображении. Искусства дóлжно ценить по обнаружению в них не только *вкуса*, но и *духа*. Мысль эту Кант развил не только в «Критике способности суждения», но и в своей «Антропологии» (§ 71, B). Здесь разъясняется, что вкус только регулятивная способность для суждения о форме при соединении многообразного в воображении, а дух — продуктивная способность разума, способность давать образец для этой априорной формы воображения. Вкус привходит в искусство, чтобы ограничивать идеи ради формы, соответствующей законам продуктивного воображения. Но дух привходит в искусство, чтобы «создавать идеи». Поэтично то произведение, которое обнаруживает и дух, и вкус. Это и есть произведение изящного искусства. Оно требует не только одного вкуса, который может возникнуть и на почве подражания, но также и *оригинальности* мысли. Поэтому «живописец природы» (der Naturmaler) — с кистью или пером в ру-

ках, а если с пером, то как в прозе, так и в стихах — это еще не истинный художник, а лишь подражатель. Истинный мастер искусства — это «живописец идей» (der Ideenmaler).

В соответствии с этим в кругу изящных искусств Кант на первое место ставит искусство *поэзии*. Своим происхождением поэзия почти целиком обязана «гению», соединяющему «вкус» с «духом». Она расширяет душу. Она дает свободу воображению. В пределах данного понятия — среди безграничного многообразия возможных форм — она дает форму, соединяющую изображение с полнотой мысли, которой не может быть вполне адекватным ни одно выражение в языке.

Такая интерпретация искусства поэзии, конечно, не формалистическая. Однако она остается целиком в границах кантовского *идеализма*, а также не преодолевает характерного для эстетики Канта отделения искусства от функции познания.

Бесспорно, формалистичны кантовское учение о четырех моментах суждения вкуса и его теория *прекрасного*. Но учение Канта об искусстве основано на мысли о способности искусства выражать «эстетические» идеи и о связи искусства с «нравственными» идеями. Идеи эти свидетельствуют о том, будто высший источник деятельности «гения» и «духа», оживляющих произведение искусства, — это «сверхчувственный» мир. В эстетике Кант — предшественник не только Шиллера, но также Шеллинга и Гегеля. Кант — субъективный идеалист, движущийся к объективному идеализму, но до него не дошедший. Граница, через которую Кант не переступил, — субъективизм и агностицизм критической теории познания.

В разделе «Диалектика эстетической способности суждения» (§ 55—59) Кант рассматривает «диалектическое» противоречие, или антиномию, коренящееся во всех суждениях вкуса. Антиномия эта выражена в двух положениях, из которых одно образует тезис, а другое — антитезис.

Согласно тезису, суждения вкуса основываются не на понятиях: иначе о них можно было бы диспутировать, т. е. решать вопрос посредством доказательств.

Согласно антитезису, суждения вкуса основываются на понятиях: иначе о них (несмотря на явные различия между ними) нельзя было бы спорить, т. е. притязать на необходимое согласие других с нашим собственным суждением.

Кант подчеркивает, что это противоречие принципов лежит в основе каждого суждения вкуса и что не существует никакой возможности его устранить. Это *подлинная*, как думает Кант, диалектика.

Но так же как это было в «Критике чистого разума» при рассмотрении диалектики чистого теоретического разума, Кант здесь, в «Критике способности суждения», доказывает, что тезис и антитезис в суждении вкуса только *по видимости* противоречат друг другу. Они не исключают друг друга, а могут существовать вместе, хотя объяснение возможности их понятия превышает нашу познавательную способность. Иначе говоря, диалектика эстетической способности суждения провозглашается у Канта одновременно и подлинной, и мнимой. Она подлинна, так как антиномия эта возникает с непреложной необходимостью. И она *мнимая* диалектика, так как есть лишь видимость противоречия. Возникшее противоречие немедленно исчезает, как только будут высказаны следующие положения: суждение вкуса опирается на особое понятие — на понятие об основании субъективной целесообразности, приписываемой природе для способности суждения. Понятие это таково, что из него ничего нельзя познать и доказать относительно предмета суждения, так как понятие это само по себе неопределимо. Это понятие должно рассматриваться в двояком смысле. С одной стороны, суждение вкуса не познавательное, а только частное суждение, или наглядное частное представление, связанное с чувством удовольствия. Значимость такого суждения ограничивается только субъектом, высказывающим это суждение. С другой стороны, в суждении вкуса мыслится и более широкое отношение, на котором основывается расширение этого вида суждений: мы высказываем и мыслим их как суждения, необходимые для каждого. В их основе поэтому непременно должно лежать какое-нибудь понятие, которое созерцанием не

определяется и никаким образом не познается. Это — чистое понятие о сверхчувственном: оно лежит в основе не только предмета внешних чувств (по Канту, явления), но и в основе субъекта, высказывающего суждение.

* * *

Эстетика Канта оказалась завершающим звеном в обосновании системы кантовского критицизма. Логика ее развития ведет от субъективного идеализма к новому типу идеализма в натурфилософии Шеллинга, в натурфилософии, философии истории и эстетике Гегеля. Только изучение третьей кантовской «Критики» делает понятной форму, в какой мог — почти непосредственно после Канта — явиться объективный идеализм в системах Шеллинга и Гегеля.

В этом движении — от субъективного к объективному идеализму — Кант сделал только первые шаги. На всем учении Канта лежит резкая печать *субъективизма.* Преодоление его только намечается в понятии о «сверхчувственном», но, конечно, не достигается. Преодоление субъективизма и агностицизма оказалось задачей, которую только выдвигала кантовская критика эстетического суждения и которую предстояло решать продолжателям Канта в классической немецкой философии и эстетике.

В. Асмус

О ПРИМЕНЕНИИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В ФИЛОСОФИИ

1788

Если под *природой* понимать совокупность всего того, что определенно существует согласно законам, [т. е.] мир (в качестве так называемой природы в собственном смысле) с его высшей причиной, то исследование природы (называемое в первом случае физикой, во втором [1] — метафизикой) может пытаться [идти] двумя путями — либо чисто *теоретическим*, либо *телеологическим*. В последнем случае оно в качестве *физики* может использовать для своих намерений лишь такие цели, которые могут стать известны нам из опыта; в качестве же *метафизики* в соответствии с ее призванием — лишь ту цель, которая устанавливается чистым разумом. В другом месте я показал, что в метафизике разум не может на естественном теоретическом пути (в отношении познания бога) по желанию достичь *всех* своих намерений и, следовательно, ему остается лишь телеологический путь; таким образом, не цели природы, которые покоятся лишь на эмпирических основаниях доказательства, а цель, определенно данная a priori чистым практическим разумом (в идее высшего блага), должна возместить недостаточность теории. Подобное право, более того, потребность исходить из телеологического принципа там, где нас покидает теория, я попытался доказать в небольшом сочинении о человеческих расах [2]. Однако оба случая предполагают требование, которому неохотно подчиняется рассудок

и которое может дать достаточно поводов для ложного понимания.

Во всяком исследовании природы разум по праву взывает сначала к теории и лишь позднее к определению цели. Но отсутствие теории не может возместить никакая телеология или практическая целесообразность. Мы всегда остаемся в неведении относительно действующих причин, как бы хорошо ни смогли мы объяснить соответствие между нашим предположением и конечными причинами, — будь то природы или нашей воли. В большинстве случаев это сетование кажется обоснованным там, где (как в указанном метафизическом случае) должны предшествовать даже практические законы, чтобы прежде всего указать ту цель, ради которой я намерен определить понятие причины, и это понятие, таким образом, как будто совершенно не касается природы предмета, а имеет дело только с нашими собственными намерениями и потребностями.

В тех случаях, где разум имеет двоякий, взаимно ограничивающийся интерес, всегда трудно прийти к согласию относительно принципов. Но трудно даже только понять принципы такого рода, так как они касаются метода мышления еще до определения объекта, а противоречащие друг другу притязания разума делают двусмысленной ту точку зрения, исходя из которой следует рассматривать свой предмет. В этом журнале подвергнуты остроумному разбору два моих неодинаковых по значимости сочинения о двух весьма различных предметах [3]. В одном случае я *не был понят*, хотя и рассчитывал на понимание, в другом же случае вопреки всякому ожиданию я был *прекрасно понят* [4]; в обоих случаях [авторы суть] люди отменного таланта, прославленные, полные юношеской энергии. В первом случае я был заподозрен в том, будто я хотел ответить на вопрос о *физическом* исследовании природы с помощью свидетельств религии; во втором случае с меня было снято подозрение в том, будто, доказывая недостаточность *метафизического* исследования природы, я хотел ущемить религию. В обоих случаях быть понятым трудно потому, что еще в малой степени уяснено

право пользоваться телеологическим принципом там, где теоретические источники познания оказываются недостаточными, — однако [пользоваться] с таким ограничением его применения, чтобы теоретически-спекулятивному исследованию было обеспечено право *первенства*, дабы сначала испытать на нем всю его способность (причем в метафизическом исследовании от чистого разума справедливо требуется, чтобы он заранее обосновывал это право и вообще свое притязание на решение чего-то, но при этом полностью раскрывал степень своей *способности* (Vermögenszustand), чтобы можно было рассчитывать на доверие) и дабы в дальнейшем оно всегда располагало этой свободой. Значительная часть недоразумений объясняется опасением ущемить свободу применения разума; если рассеять это опасение, то, я полагаю, легко можно будет достигнуть единодушия.

На опубликованное в «Berl[inische] M[onats]-S[chrift]» (ноябрь 1785) объяснение моего давно высказанного мнения о понятии и происхождении *человеческих рас* господин тайный советник Георг Форстер делает в «Teutscher Merkur» (октябрь 1786) возражения, которые, как мне кажется, вызваны единственно лишь неправильным пониманием принципа, из которого я исхожу. Правда, этот знаменитый муж сразу же считает сомнительным заранее устанавливать *принцип*, которым естествоиспытатель должен был бы руководствоваться уже в *поисках* и наблюдениях, и в особенности такой принцип, который направлял бы наблюдения на то, чтобы поощрять *историю природы* в отличие от чистого *описания природы*, так же как он считает несостоятельным само это различение. Однако это недоразумение можно легко устранить.

Что касается первого возражения, то несомненно, что в чисто эмпирическом блуждании без руководящего принципа, в соответствии с которым следовало бы искать, никогда нельзя было бы найти что-либо целесообразное; ибо *наблюдать* — значит лишь *методически* осуществлять опыт. Я благодарен ограничивающемуся одним только опытом путешественнику за его рассказ, в особенности если речь идет о [логически]

связном познании, из которого разум должен что-то извлечь для теории. Обычно, когда его о чем-то спрашивают, он отвечает: я мог бы, конечно, это заметить, если бы я знал, что об этом будут спрашивать. Но ведь сам господин Форстер следует *линнеевскому* принципу постоянства отличительных признаков органов оплодотворения у растений, без которого было бы невозможно столь достойно упорядочить и расширить систематическое *описание природы*, касающееся растительного царства. Верно, к сожалению, то, что некоторые весьма неосторожно вносят свои идеи в само наблюдение (и, как это, вероятно, случалось и с самим великим знатоком природы, считают, исходя из некоторых примеров, что сходство указанных отличительных признаков [постоянства] свидетельствует о сходстве сил растений); также совершенно обоснован выпад против *опрометчивых любителей умничать* (который, я полагаю, не относится к нам обоим). Однако такого рода злоупотребление не может поколебать значимость правил.

Что же касается подвергнутого сомнению и даже категорически отвергнутого различия между описанием природы и историей природы, то если под последней хотели понимать *рассказ* о естественных обстоятельствах, в которые не проникает никакой человеческий разум, например о первоначальном возникновении растений и животных, подобная [история природы] была бы, правда, как говорит господин Ф[орстер], наукой не для людей, а для богов, которые соприсутствовали или даже были творцами. Но проследить связь некоторых существующих ныне свойств природных вещей с их причинами в более древнее время согласно законам действия, которые мы не выдумываем, а выводим из сил природы, как она представляется нам теперь, и проследить эту связь лишь настолько, насколько это позволяет аналогия, — единственно это было бы *историей природы*, и притом такой, которая не только возможна, но и которую довольно часто — например, в теориях Земли (среди них занимает свое место и теория знаменитого Линнея) — исследовали основательные естествоиспытатели, все равно много или мало они преуспели

в этом. Также и предположение самого господина Ф[орстера] о первоначальном происхождении *негров* относится, конечно, не к описанию природы, а только к истории природы. Это различие заключено в природе вещей, и я не требую этим ничего нового, кроме лишь тщательного обособления одного занятия от другого, так как они совершенно *разнородны*, и если одно (описание природы) выступает в качестве науки во всем блеске великой системы, то другое (история природы) может показать лишь фрагменты или шаткие гипотезы. Посредством этого разграничения и изображения второй [дисциплины] в качестве особой науки, хотя для настоящего времени (может быть, и навсегда) осуществимой скорее в наброске, чем в законченном виде ([науки], в которой для большинства вопросов не было бы найдено ответов), я надеюсь способствовать тому, что не будут с мнимой проницательностью приписывать одной то, чт́о принадлежит, собственно, лишь другой, и более определенно узнают сферу действительных знаний в истории природы (ибо некоторыми из них обладают) и в то же время ее пределы, заключенные в самом разуме, вместе с принципами, согласно которым его лучше всего можно было бы расширить. За эту педантичность следует меня извинить, так как в других случаях я испытал столько бед из-за беззаботности, с какой наукам предоставляют свободно переходить границы друг друга, и указал на это не ко всеобщему удовольствию. Кроме того, я совершенно убежден в том, что уже благодаря одному только разграничению неоднородного, которое до этого рассматривалось в смешанном виде, науки часто озаряются совершенно новым светом; хотя при этом и обнаруживается известная убогость, которая до этого могла скрыться за чужеродными знаниями, но зато открываются многие подлинные источники знания там, где их совсем нельзя было бы ожидать. Величайшая трудность в этом мнимом обновлении заключается лишь в названиях. Слово *история* в том же значении, которое оно имеет в греческом Historia (рассказ, описание), употребляется уже слишком долго, чтобы легко согласились допустить для него другое значение — значение естественнонауч-

ного исследования (Naturforschung) происхождения, тем более что в этом последнем значении довольно трудно подыскать ему другой подходящий технический термин *. Однако трудность различения в языке не может устранить различия в вещах. Вероятно, и при [рассмотрении] понятия *расы* причиной разногласий относительно самой сути дела было именно такого рода недоразумение — из-за неизбежного отклонения от *классических* терминов. Мы сталкиваемся здесь с тем же, чтó говорит Стерн [5] по поводу физиогномического спора, взволновавшего, если верить его веселым выдумкам, все факультеты Страсбургского университета; [Стерн говорит]: логики решили бы дело, *если бы только не споткнулись о дефиницию*. Что такое *раса?* Этого слова нет ни в одной системе описания природы, следовательно, можно предположить, что и самого предмета нигде нет в природе. Однако *понятие*, обозначаемое этим термином, имеется в разуме каждого наблюдателя природы, который в наследуемой особенности различных совокупляющихся животных, не содержащейся в понятии рода этих животных, усматривает общность причины, и притом причины, первоначально заложенной в основании (Stamm) самого рода. То, что это слово не встречается при описании природы (вместо него употребляется слово *разновидность* [Varietät]), не мешает наблюдателю природы считать его необходимым для истории природы. Он должен лишь четко определить его для этой цели, чтó мы и попытаемся здесь сделать.

Название *расы* как *коренной* особенности, указывающей на общее происхождение и допускающей в то же время множество подобных постоянных, передающихся по наследству отличительных признаков не только одного и того же рода животных, но и одного и того же основания рода, придумано вполне уместно. Я перевел бы его как *видоизменение* (progenies *classifica*), чтобы отличить расу от *перерождения* (degeneratio s. progenies

* Я предложил бы обозначить описание природы словом *физиография*, а историю природы — словом *физиогония*.

specifica *), которое нельзя признать, так как последнее противоречит закону природы (сохранения ее видов в неизменной форме). Слово progenies указывает, что это не первоначальные отличительные признаки, распределенные благодаря разным *первичным родам* (Stämme) как виды одного и того же рода, а отличительные признаки, развивающиеся единственно лишь в последовательности поколений, стало быть, не различные *виды*, а *видоизменения*, которые, однако, столь определенны и постоянны, что это дает нам право на различение по классам.

В соответствии с этими предварительными понятиями можно было бы в системе истории природы разделить *человеческий род* (взятый по его общему признаку в описании природы) на ***первичный род*** (или первичные роды), ***расы,*** или видоизменения (progenies classificae), и различные ***породы людей*** (varietates nativae); последние содержат признаки не неизбежные, не наследуемые согласно закону, который должен быть указан, и, следовательно, недостаточные для деления на классы. Однако все это только идея о том способе, каким разум должен сочетать величайшее многообразие в порождениях с величайшим единством происхождения. Вопрос о том, действительно ли имеется подобное родство в человеческом роде, должны решить наблюдения, выявляющие единство происхождения. И здесь отчетливо видно, что для того, чтобы только *наблюдать*, т. е. обращать внимание на то, чтó может указать на происхождение,

* Наименования classes и ordines совершенно недвусмысленно выражают чисто *логическое* разграничение, проводимое *разумом* среди его понятий ради одного только *сравнения;* однако genera и species могут означать также *физическое* разграничение, проводимое самой *природой* среди ее созданий в отношении их *порождения.* Отличительный признак расы может оказаться, следовательно, достаточным для того, чтобы в соответствии с этим классифицировать существа, но недостаточным, чтобы образовывать особый *вид,* потому что вид мог бы означать также особое происхождение, а мы не хотели бы, чтобы слово *раса* имело этот смысл. Само собой разумеется, что слово *класс* мы не берем здесь в том более широком значении, в каком оно берется в системе Линнея; мы употребляем его для деления в совершенно другом отношении.

а не на одно лишь сходство отличительных признаков, необходимо руководствоваться определенным принципом, так как мы в этом случае имеем дело с задачей истории природы, а не с задачами описания природы и чисто методического обозначения. Если кто-то не провел своего исследования в соответствии с указанным принципом, то он должен будет искать еще раз; ведь само собой не придет то, что́ ему нужно, чтобы установить, имеется ли среди существ реальное или чисто номинальное родство.

Нет более верного признака происхождения не от одного первоначального рода, чем невозможность получить способное к размножению потомство путем смешения двух наследственно различных человеческих групп. Если же это удается, то, как бы ни было велико различие в облике, оно не мешает считать по крайней мере возможным их общее происхождение; в самом деле, подобно тому как они, несмотря на их различие, через порождение могут *объединиться* в одном существе (Produkt), содержащем в себе отличительные признаки обоих, так могут они через порождение *разделиться* на множество рас из одного первичного рода, первоначально заключавшего в себе задатки развития отличительных признаков обоих. И разум не будет без надобности исходить из двух принципов, когда он может обойтись одним. Но верный признак наследственных особенностей как отличительных черт столь многих рас уже был приведен. Теперь следует сказать еще кое-что о наследственных *разновидностях*, дающих повод для обозначения той или иной породы людей (фамильного или племенного сходства).

Разновидность представляет собой не *классификационную* наследственную особенность, так как она не обязательно передается по наследству; ведь даже для описания природы подобное постоянство наследственного отличительного признака требуется лишь для того, чтобы иметь основание для деления на классы. Облик, который при наследовании *лишь иногда* воспроизводит отличительные черты родителей, и притом большей частью лишь односторонне (обнаруживая сходство либо с отцом, либо с матерью), не есть признак,

по которому можно узнать происхождение от обоих родителей, как, например, различие блондинов и брюнетов. Точно так же раса, или видоизменение, есть *неизбежная* наследственная особенность, которая хотя и дает основание для деления на классы, однако не есть специфическая особенность, так как неизбежно смешанное сходство (halbschlächtige Nachartung) (следовательно, *слияние* черт различия между ними) делает по крайней мере не невозможным суждение, позволяющее считать их унаследованные различия изначально *объединенными* также в их первичном роде в качестве одних только задатков и лишь постепенно развившимися и *разделившимися* при размножении. В самом деле, нельзя превращать в особый вид породу животных, если она принадлежит вместе с другой породой к одной и той же естественной системе порождения. Следовательно, в истории природы род и вид означают одно и то же, а именно наследственную особенность, несочетаемую с общим происхождением. Совместимая же с ним особенность или необходимо наследственна, или нет. В первом случае она составляет отличительный признак *расы*, во втором — *разновидности*.

Что касается того, чтó в человеческом роде можно назвать *разновидностью*, я здесь замечу, что и в отношении нее природу следует рассматривать не как формирующую в полной свободе, а — так же как и в случае с отличительными признаками расы — лишь как развивающую и благодаря первоначальным задаткам предопределенную к ней, так как и в *разновидности* встречается целесообразность и соответствующая этой целесообразности определенность, которая не может быть делом случая. Каждый портретист, размышляющий о своем искусстве, может подтвердить то, чтó заметил уже лорд Шефтсбери [6], а именно что в каждом человеческом лице имеется некоторая оригинальность (как бы действительный набросок [Dessein]), которой индивид выделяется как предназначенный для особых целей, отсутствующих у других, хотя расшифровать эти знаки выше наших способностей. В картине, нарисованной с натуры и выразительной, усматривают правду, т. е. то, что она взята не из воображения. В чем же состоит

эта правда? Несомненно, в определенной пропорции между одной из многих частей лица и всеми остальными, дабы выразить индивидуальный характер, содержащий смутно представляемую цель. Ни одна часть лица, если она даже кажется нам непропорциональной, не может в изображении быть изменена при сохранении прочих частей так, чтобы глаз знатока, хотя бы он и не видел оригинала, тотчас же не заметил при сравнении с портретом, срисованным с натуры, какой из обоих портретов содержит в себе чистую натуру и какой — вымысел. Разновидность у людей одной и той же расы, по всей вероятности, столь же целесообразно была заложена в первоначальном роде, чтобы укоренить и в ряде [поколений] развить величайшее многообразие для бесконечно различных целей, как и различие рас, чтобы утвердить пригодность к меньшему числу целей, но более существенных. При этом, однако, существует то различие, что эти задатки после того, как они однажды развились (что должно было произойти уже в древнейшие времена), не допускают возникновения каких бы то ни было новых подобного рода форм и не дают угаснуть старым формам; напротив, первые, по крайней мере насколько мы это знаем, указывают на природу, неистощимую в новых отличительных признаках (как внешних, так и внутренних).

В отношении разновидностей природа, кажется, остерегается *слияния*, так как оно противоречит ее цели, а именно многообразию отличительных признаков; что же касается различия рас, то природа по крайней мере допускает слияние, хотя и не поощряет его, потому что благодаря этому живое существо становится пригодным для многих климатов, хотя и ни к одному из них не подходит в такой мере, как при его первоначальном приспособлении к климату. Что касается общепринятого мнения, будто дети (у нас, белых) должны наполовину наследовать от своих родителей признаки, относящиеся к разновидности (такие, как рост, облик, цвет кожи, даже некоторые недостатки, как внутренние, так и внешние; говорят: это у ребенка от отца, а это — от матери), то после тщательного рас-

смотрения фамильного сходства я не могу с этим согласиться. Они если и не походят на отца или мать, то все же воспроизводят, не смешивая, черты либо одной, либо другой семьи. Хотя отвращение к смешениям слишком близких родственников вызвано большей частью моральными причинами и хотя бесплодие их мало доказано, все же широкое распространение этого отвращения даже у диких народов дает повод предполагать, что причина этого в какой-то мере (auf entfernte Art) заложена в самой природе, которая не хочет, чтобы всегда воспроизводились старые формы, а хочет, чтобы было извлечено все многообразие, которое она заложила в первоначальные зародыши человеческого рода. Известную долю однообразия, выявляющуюся в фамильном или даже племенном сходстве, также нельзя приписать смешанному наследованию отличительных признаков (которого, по моему мнению, совершенно не бывает у разновидностей). В самом деле, преобладание способности к размножению того или другого из сочетавшихся браком лиц, поскольку иногда почти все дети походят на отцовский род либо все на материнский род, может при первоначально значительном различии характерных признаков уменьшить многообразие и породить некоторое однообразие (видное лишь чужому глазу) благодаря действию и противодействию, а именно благодаря тому, что сходство на одной стороне становится все более редким. Однако это лишь мое мнение, высказанное мимоходом, и читатель может судить о нем как ему угодно. Важнее то, что у других животных почти все, что можно было бы назвать у них разновидностью (как, например, величина, свойства кожи и т. д.), наследуется, как у помеси, и если человека, как и полагается, рассматривают по аналогии с животными (в отношении наследования), то это обстоятельство как будто говорит против различения мною рас и разновидностей. Чтобы судить об этом, нужно придерживаться более высокой точки зрения в объяснении этого устройства природы, а именно что не обладающие разумом животные, существование которых может иметь ценность только как средство, должны были быть поэтому уже по своим задаткам устроены

различным образом для различного употребления (как различные породы собак, которых, согласно Бюффону [7], следует выводить из общего рода овчарок). Напротив, большее единство целей в человеческом роде не требовало столь большого различия наследуемых природных форм; следовательно, необходимо наследуемые формы могли быть предназначены лишь для сохранения видов в некоторых немногих значительно отличающихся друг от друга климатах. Однако так как я хотел защитить лишь понятие *рас*, то мне нет необходимости отстаивать этот довод в пользу разновидностей.

После устранения этих расхождений в языке, которые часто более повинны в спорах, чем расхождение в принципах, я надеюсь встретить меньше препятствий в обосновании своего способа объяснения. Господин Ф[орстер] согласен со мной в следующем: он находит достаточно значительной по крайней мере одну наследственную особенность людей различного облика — а именно ту, которая отличает *негров* от остальных людей, — чтобы не считать ее одной только игрой природы и следствием случайных воздействий, и требует для нее задатков, первоначально присущих первичному роду, и специфического устройства природы. Это единство наших понятий уже важно, и оно делает возможным также сближение наших принципов объяснения, вместо того чтобы объяснять все различия нашего рода лишь одним — случайностью — и допускать их все еще возникающими и исчезающими по воле внешних обстоятельств, [что характерно] для обычного поверхностного способа представления, объявляющего все подобного рода исследования излишними и тем самым даже постоянство видов в одной и той же целесообразной форме недействительным. В наших понятиях остается еще лишь два различия, которые, однако, не настолько расходятся между собой, чтобы делать необходимыми никогда не устранимые разногласия. ***Первое*** из них состоит в том, что указанные наследственные особенности, а именно те, которые отличают *негров* от всех других людей, суть [для господина Форстера] единственные, заслуживающие того, чтобы их считали первоначально заложенными (eingepflanzt); я же считаю,

что для полного классификационного деления следовало бы по праву причислить к этому и многие другие [особенности] (особенности *индийцев* и *американцев* наряду с особенностями *белых*). ***Второе*** отклонение, касающееся, однако, не столько наблюдения (описания природы), сколько теории, которую следует принять (истории природы), состоит в том, что господин Ф[орстер] считает необходимым для объяснения этих отличительных признаков предположить два первоначальных рода; согласно же моему мнению (по которому я так же, как и господин Ф[орстер], считаю эти отличительные признаки первоначальными), возможно — и притом это больше соответствует философскому способу объяснения — рассматривать эти особенности как развитие заложенных в одном первичном роде целесообразных первоначальных задатков. Это, однако, не столь большое разногласие, чтобы разум не мог здесь нас примирить, если принять во внимание, что для нас обоих и вообще для человеческого разума остается непостижимым первоначальное физическое происхождение организмов, так же как и смешанное наследование при их размножении. Так как система зародышей, вначале разъединенных и разделенных на два изолированных друг от друга первичных рода, а затем дружно сливающихся при смешении ранее обособленных, нисколько не облегчает постижения этого разумом в большей мере, чем система заложенных первоначально в одном и том же первичном роде различных зародышей, *целесообразно* развивающихся в дальнейшем *для первичного всеобщего заселения*, — при этом последняя гипотеза все же обладает тем преимуществом, что она избавляет нас от [признания] различных локальных актов творения (Localschöpfungen); так как, кроме того при [рассмотрении] организмов (bei organisierten Wesen), если речь идет о сохранении их вида, нельзя и думать о том, чтобы отказаться от *телеологических* доводов, заменив их физическими, и последний способ объяснения не создает таким образом для исследования природы никаких новых трудностей, помимо тех, от которых оно никогда не может избавиться, а именно [необходимо] следовать здесь исключительно *принципу*

целей; так как и господин Ф[орстер], собственно, лишь благодаря открытиям своего друга знаменитого и философски мыслящего анатома господина Зёмmeринга [8] склонился к тому, чтобы отличию негров от других людей придать большее значение, чем это могло бы понравиться тому, кто охотно стер бы все наследственные отличительные признаки и рассматривал бы их как чисто случайные оттенки, и так как этот превосходный муж говорит о совершенной целесообразности телосложения негра применительно к его родине *, между тем как в строении костей головы как раз и нельзя усмотреть более понятного соответствия с его средой, чем в устройстве кожи, этого великого инструмента для отделения всего того, что́ должно быть выведено из крови, — следовательно, он понимает *это [устройство кожи]*, исходя из всего прочего превосходного естественного устройства целесообразности (важную часть которого составляет свойство кожи), и выставляет *указанное соответствие* лишь как самый явный признак ее для анатома, — то, если доказано, что имеется еще немного других столь же постоянно наследуемых особенностей, не переходящих друг в друга в соответствии с различиями в климате, но резко очерченных, хотя они и не относятся к области анатомии, можно надеяться, что господин Ф[орстер] склонится к тому, чтобы признать за ними равное притязание на [наличие] особых первоначальных зародышей, целесообразно заложенных в первичном роде. Однако необходимо ли поэтому

---

* *Sömmering,* Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer, S. 79: «В строении негра имеются свойства, делающие его для своего климата совершеннейшим созданием, быть может, более совершенным, чем европеец». Превосходный муж сомневается (в том же сочинении, § 44) в [правильности] мнения Д. Скотта [9] о том, что кожа негров лучше приспособлена для освобождения от вредных веществ. Однако если связать с этим сообщения Линда [10] (о болезнях европейцев и т. д.) относительно вредности воздуха, насыщенного флогистоном из-за болотистых лесов около реки Гамбии и быстро становившегося смертельным для английских матросов, хотя негры живут в нем как в своей стихии, — то указанное мнение становится вполне правдоподобным.

допустить множество первичных родов или только один общий род, относительно этого, надеюсь, мы в конце концов еще сможем прийти к согласию.

Итак, надо устранить лишь затруднения, не позволяющие господину Ф[орстеру] присоединиться к моему мнению в отношении не столько принципа, сколько трудности приспособить его надлежащим образом ко всем случаям применения. В первом разделе своего сочинения (октябрь 1786, стр. 70) господин Ф[орстер] дает шкалу цвета кожи, начиная от жителей Северной Европы через Испанию, Египет, Аравию, Абиссинию вплоть до экватора, оттуда же снова в обратном порядке, с заходом в умеренную южную зону, через страны кафров и готтентотов со столь пропорциональным (по его мнению), соответствующим климату стран переходом коричневого цвета в черный и наоборот (причем он считает, хотя и не доказывает этого, что [жители] колоний, вышедшие из Судана и занимающие территорию до мыса Африки, превратились постепенно благодаря одному лишь воздействию климата в кафров и готтентотов), [указывая], что его удивляет, как могли не замечать этого. Но по справедливости следует еще больше удивляться тому, как могли не замечать достаточно определенного признака неизбежно смешанного порождения, единственно который и следует с полным основанием считать решающим и в котором-то и заключается все дело. Действительно, ни европеец из самых северных стран при смешении с европейцами испанской крови, ни мавр или араб (вероятно, также и состоящий в близком родстве с ним абиссинец) при смешении с черкесскими женщинами ни в малейшей степени не подчинены этому закону. Также нет причин по устранении всего того, что солнце в их стране запечатлевает на каждом ее индивиде, считать цвет их [кожи] чем-то иным, а не смуглостью у людей белой расы. Что же касается сходства с неграми кафров и в меньшей мере готтентотов в той же части света, которые, возможно, устоят против смешанного порождения, то в высшей степени вероятно, что они представляют собой не что иное, как помесь негров с арабами, с древнейших времен посещавшими это побе-

режье. В самом деле, почему нет указанной шкалы цвета кожи также и на западном побережье Африки, где природа делает, наоборот, внезапный скачок от смуглых арабов или мавров к самым черным неграм в Сенегале, не пройдя предварительно переходной ступени в лице кафров? Тем самым отпадает также предложенный на стр. 74 и заранее решенный опыт (Probeversuch), который должен доказать неприемлемость моего принципа, а именно что потомство темно-коричневого абиссинца и кафрской женщины не даст промежуточного типа по цвету [кожи], так как цвет обоих одинаков — темно-коричневый. В самом деле, если господин Ф[орстер] считает, что коричневый цвет абиссинцев той же интенсивности, что и у кафров, присущ им от рождения, и притом так, что в помеси с белым он необходимо должен был бы дать промежуточный цвет, то опыт закончился бы, конечно, так, как этого хочет господин Ф[орстер], но он ничего бы не доказал против меня, так как о различии рас можно судить не по тому, в чем они сходны, а по тому, в чем они разнятся. Можно было бы лишь сказать, что имеются и темно-коричневые расы, которые отличаются от негров или их потомков *другими признаками* (например, строением костей); ведь только в отношении этих признаков новые поколения дали бы помесь и мой перечень цвета [кожи] увеличился бы лишь на один [цвет]. Если же темный цвет, свойственный выросшему в своей стране абиссинцу, не прирожденный, а такой же примерно, как темный цвет испанца, с детства воспитанного в той же стране, то его природный цвет [в сочетании] с цветом кафров, несомненно, дал бы промежуточный тип потомства, который, однако, поскольку благодаря солнцу добавляется случайный оттенок, был бы скрыт и показался бы однородным типом (по цвету). Следовательно, этот предполагаемый опыт ничего не говорит против пригодности необходимо наследственного цвета кожи для различения рас, а доказывает лишь трудность правильного определения прирожденного цвета кожи там, где солнце придает ему еще и случайную окраску, и это подтверждает справедливость моего требования о том, что для этой

цели предпочтительнее использовать *потомство* от одних и тех же родителей *в другой стране*.

Решающим примером такого потомства может служить индийский цвет кожи у небольшого народа, распространившегося в течение нескольких столетий в наших северных странах, а именно у *цыган*. То, что они представляют собой *индийский* народ, доказывает их язык независимо от цвета их кожи. Природа осталась столь упорной в сохранении их цвета кожи, что, хотя их присутствие в Европе можно проследить до двенадцатого поколения, цвет кожи выступает у них все еще столь определенно, что, если бы они выросли в Индии, между ними и коренными жителями нельзя было бы, по всей вероятности, обнаружить какое-либо различие. Сказать же здесь, что следует ждать, пока пройдут двенадцать раз двенадцать поколений и северный воздух сделает совершенно бледным прирожденный цвет их [кожи], означало бы искать отговорку и уводить исследователя от ответа. Выдавать же их цвет кожи просто за разновидность, как, скажем, цвет смуглого испанца в сравнении с датчанином, — значит сомневаться в том, что́ запечатлено самой природой. В самом деле, с нашими старыми уроженцами они обязательно рождают смешанных детей, а этому закону не подчинена ни одна из разновидностей, характерных для белой расы.

Однако на стр. 155—156 приводится важнейший контраргумент, и, если бы он был обоснован, было бы доказано, что, даже когда допускают *первоначальные задатки*, о которых я говорю, с этим не вяжется приспособленность людей к их родине *при их распространении* по земному шару. Во всяком случае, говорит господин Ф[орстер], можно было бы защищать то положение, что *как раз те* люди, *чьи задатки* подходят *для того* или иного *климата*, были рождены здесь или там мудрой волей провидения. Но, продолжает он, каким образом это же провидение стало столь близоруким, что не подумало о *вторичном переселении*, когда указанный зародыш, который подходил лишь для одного климата, стал бы совершенно бесполезным?

Что касается первого пункта, то следует вспомнить, что я считал указанные первоначальные задатки не *распределенными среди различных* людей — ведь тогда возникло бы много различных *первичных родов*, — а *объединенными* в первой человеческой паре; таким образом, ее потомки, заключавшие еще в нераздельном виде *все* первоначальные задатки для всех будущих видоизменений, подходили для всех климатов (in potentia), а именно так, что зародыш, который сделал бы их приспособленными к тому земному поясу, в котором оказались бы они или их ближайшие потомки, мог развиться здесь же. Следовательно, не требовалось особой мудрой воли, чтобы разместить их в местах, которые соответствовали их задаткам; там, куда они случайно попадали и где долгое время продолжали свой род, развивался подходящий для этой местности зародыш, содержащийся в их строении и делающий их приспособленными к данному климату. Развитие задатков сообразовывалось с местом, а не место отыскивалось в соответствии с уже развитыми задатками, как это неправильно представляет себе господин Ф[орстер]. Однако все это имеет в виду лишь древнейшее время, которое могло длиться довольно долго (для постепенного заселения земли), чтобы впервые обеспечить народу, имевшему постоянное место пребывания, те условия климата и почвы, которые были необходимы для развития его задатков, приспособленных к этому месту. Но, продолжает он, каким же образом тот самый рассудок, который столь правильно рассчитал, какие страны и какие зародыши должны были соответствовать друг другу (а согласно сказанному выше, они *должны* были *всегда* соответствовать, даже если допустить, что не рассудок, а лишь та же природа, которая столь целесообразно создала внутреннее строение животных, так же заботливо снарядила их для их сохранения), каким образом он оказался внезапно столь близоруким, что не предусмотрел случая *вторичного переселения?* Ведь тем самым прирожденная особенность, которая подходит лишь для одного климата, становится совершенно бесполезной и т. д.

Что касается этого второго пункта возражения, то я допускаю, что рассудок или, если угодно, целесообразно действующая сама по себе природа в соответствии с уже развитыми зародышами действительно не приняла во внимание переселения, однако ее нельзя обвинить поэтому в неразумности и близорукости. Скорее, она благодаря созданной ею приспособленности к климату воспрепятствовала смешению различных климатов, прежде всего теплого и более холодного. В самом деле, то, что новая местность мало приспособлена для уже сложившихся природных свойств жителей старой местности, само собой удерживает природу от этого. И когда индийцы или негры стремились переселиться в северные страны? — А те, которым пришлось переселиться туда, никогда не давали среди своих потомков типа, пригодного для оседлого земледелия или ремесел (например, *негры*-креолы или *индийцы* под именем цыган) *.

---

* Последнее замечание приводится здесь без доказательства, но оно не малозначащее. В очерках господина Шпренгеля, 5-я часть, стр. 286—287, один сведущий человек высказывается против желания Рамсея [11] использовать всех негров-рабов в качестве *свободных* рабочих, утверждая, что среди многих тысяч отпущенных на волю негров, находящихся в Америке и в Англии, он не знает ни одного, кто занимался бы такими делами, которые можно назвать *трудом* в собственном смысле; напротив, как только они получают свободу, они бросают то легкое ремесло, которым они вынуждены были заниматься прежде, будучи рабами, и становятся мелкими торговцами, бедными трактирщиками, лакеями, рыбаками или охотниками — одним словом, предаются побочным занятиям. Именно это происходит и с нашими цыганами. Тот же автор замечает попутно, что не северный климат отбивает у них охоту к труду; они согласны стоять на запятках карет своих господ или в суровые зимние ночи ждать у холодного входа в театр (в Англии), лишь бы не молотить, копать землю, носить тяжести и т. д. Не следует ли заключить из этого, что помимо *способности* к труду имеется еще непосредственное, независимое от какого-либо соблазна побуждение к деятельности (преимущественно длительной, называемой усердием), неразрывно связанное с некоторыми природными задатками; что в иных климатических условиях индийцы и негры передают по наследству этого побуждения не больше, чем они нуждались в нем для своего сохранения на своей прежней родине, и [столько], сколько они получили его от природы, и что эти внутрен-

Однако именно то, что́ господин Ф[орстер] считает непреодолимой трудностью для согласия с моим принципом, при определенном применении проливает на нее самый выгодный свет и разрешает затруднения, с которыми не может справиться никакая другая теория. Я допускаю, что требовалось много поколений со времени возникновения человеческого рода через постепенное развитие задатков, имеющихся в нем для полной приспособленности к климату, и что поэтому распространение человеческого рода на значительной части земли, вызванное в большинстве случаев могущественными естественными катаклизмами (Naturrevolutionen), могло совершаться при незначительном увеличении видов. И если эти причины побудили какой-нибудь небольшой народ Старого Света переселиться из более южных в более северные страны, то приспособленность, которая, быть может, еще не полностью сложилась, чтобы приноровиться к прежним [странам], должна была постепенно прекратиться, чтобы уступить место противоположному развитию задатков, а именно пригодных для северного климата. Если предположить теперь, что эта порода людей распро-

---

ние задатки угасают столь же мало, как и видимые внешние. Значительно меньшие потребности в этих странах и меньшие старания, которые требуются для их удовлетворения, не требуют бо́льших склонностей к деятельности. — Здесь я хочу еще привести отрывок из Марсдена [12], из его обстоятельного описания Суматры (см. очерки Шпренгеля, 6-я часть, стр. 198—199): «Цвет их *(реянгов)* кожи обычно *желтый* без примеси красного, дающей медный цвет. Они почти везде светлее по цвету, чем метисы в других областях Индии. — Белая кожа обитателей Суматры *по сравнению с другими народами того же самого пояса* есть, по моему мнению, веское доказательство того, что цвет кожи непосредственно нисколько не зависит от климата. (То же самое говорит он о рожденных там детях европейцев и негров во втором поколении и предполагает, что более темный цвет европейцев, живших здесь долгое время, — это следствие многочисленных болезней желчного пузыря, которым там все подвержены.) — Здесь я должен еще заметить, что руки коренных жителей и метисов, несмотря на жаркий климат, обычно холодны (важное обстоятельство, указывающее на то, что отличительные свойства кожи нельзя объяснить никакими поверхностными внешними причинами).

странялась все дальше на северо-восток вплоть до Америки, — мнение, признаться, в высшей степени правдоподобное, — то, прежде чем она в этой части света вновь смогла бы распространиться на юг, ее природные задатки развились бы уже настолько, насколько это возможно, и это развитие, теперь завершенное, должно было бы сделать невозможным всякое дальнейшее приспособление к новому климату. Следовательно, была бы образована раса, которая при ее продвижении на юг в равной степени подходила бы для всех климатов, значит, на деле не подходила бы как следует ни для одного из них, так как приспособленность к южному климату, не завершившаяся в своем развитии, была бы заменена приспособленностью к северному климату и таким образом возникло бы устойчивое состояние этой группы людей. Действительно, Дон Уллоа [13] (очень ценный свидетель, знавший жителей Америки в обоих полушариях) уверяет, что нашел характерный облик обитателей этой части света почти одинаковым [в обоих полушариях] (что касается цвета [кожи], то один из последних путешественников, чье имя я не могу сейчас назвать с уверенностью, описывает его как смесь *оливкового* цвета с цветом *ржавчины*). О том, что их природные свойства не приспособлены *полностью* ни к одному из климатов, можно заключить также из того, что трудно указать какую-либо другую причину, почему эта раса, слишком слабая для тяжелой работы, слишком безразличная к усердному труду и неспособная ко всякой культуре (а пример и поощрение к этому в достаточной мере имеются рядом), стоит ниже самих негров, которые находятся ведь на самой низкой из всех остальных ступеней, названных нами расовыми различиями.

Попытаемся связать теперь все другие возможные гипотезы с этим явлением. Если не вводить помимо уже предложенного господином Ф[орстером] особого порождения негров второе особое порождение американцев то остается только один ответ: Америка слишком *холодна* или слишком *нова*, чтобы когда-либо произвести видоизменение негров или желтых индейцев или чтобы уже произвести его в столь короткое время,

за которое она была заселена. Первое утверждение если речь идет о жарком климате этой части света теперь достаточно опровергнуто, а что касается *вто рого*, а именно что, если бы только терпеливо подождат еще несколько тысячелетий, у негров (по крайней мер по наследуемому цвету кожи) со временем и здес также было бы заметно постепенное влияние солнца то сначала надо было бы быть уверенным в том, чт солнце и воздух могут оказывать подобное воздействие чтобы защищаться лишь от *возражений* с помощь этого столь сомнительного, чисто предположительног результата, произвольно отодвигаемого все дальше И поскольку само указанное явление еще сильно оспа ривается, тем более нельзя чисто произвольное пред положение противопоставлять *фактам*!

Важным подтверждением того, что неизбежно на следуемые различия через развитие задатков, перво начально и целесообразно заложенных в какой-т породе людей для сохранения вида, суть нечто прои водное, может служить то обстоятельство, что разви шиеся отсюда расы распространяются не *спорадическ* (во всех частях света, в одном и том же климате, одина ковым образом), а *циклически*, объединенными гру пами, которые распределены в пределах страны, г могла образоваться каждая из них. Так, *чистое* прои хождение *желтокожих* ограничено пределами *Инд стана* и его нет в расположенной невдалеке *Арави* которая большей своей частью находится в том ж поясе; в обеих странах нет *негров*, которых мож найти только в *Африке*, между *Сенегалом* и *Ка Негро* (и дальше во внутренних областях этой час света), тогда как во всей *Америке* нет ни того, ни др гого и вообще никакого признака расы, характерно для Старого Света (исключая *эскимосов*, которые различным отличительным признакам их облика даже их дарований представляют собой, по-видимом более поздних пришельцев из какой-то старой час света). Каждая из этих рас как бы изолирована, и т как они при одном и том же климате все же отличают друг от друга, и притом признаком, неотъемлемо пр сущим способности к размножению каждой из ни

то мнение о происхождении их как результате воздействий климата представляется весьма маловероятным и, напротив, подтверждается, правда, предположение об общем родстве порождения через единство происхождения, но в то же время и предположение о *причине* их классификационного различия, которая заключена в них самих, а не только в климате, причем это различие необходимо потребовало бы длительного времени, чтобы сделать свое воздействие соответствующим месту размножения, и, после того как это [воздействие] однажды было оказано, оно делает уже невозможным через какие-либо перемещения новые видоизменения, которые могут считаться не чем иным, как заложенными в первичном роде *первоначальными задатками*, целесообразно развивающимися постепенно и ограниченными определенным числом в соответствии с основными различиями климатических влияний. Против этого довода, кажется, говорит наличие расы *папуасов*, рассеянной на островах, находящихся в Южной Азии и далее к востоку в Тихом океане, расы, которую я вместе с капитаном Форрестером [14] назвал кафрами (так как он, вероятно, решил не называть их неграми отчасти из-за цвета кожи, отчасти из-за волос на голове и из-за бороды, которые они в противоположность неграм могут распускать на значительную длину). Но встречающееся наряду с этим удивительное рассеяние еще других рас, а именно Haraforas, и некоторых людей, сходных более с чистым индийским первичным родом, вновь делает этот довод веским, так как это также подрывает доказательство в пользу воздействия климата на их наследственные свойства, поскольку последние оказываются столь неоднородными в одном и том же [климатическом] поясе. Поэтому, вероятно, их с полным основанием принимают не за аборигенов, а за изгнанных со своих мест по неведомым причинам (возможно, в результате сильного земного катаклизма, который распространялся с запада на восток) чужестранцев (папуасов, например, [за пришельцев] с Мадагаскара). С обитателями *земли Фревиля*, сообщение Картерета [15] о которых я привел по памяти (возможно, неправильно), дело может обстоять как угодно, дока-

зательства же развития расовых различий следует искать в предполагаемом местопребывании их первичного рода на *континенте*, а не на *островах*, которые, по всей видимости, были заселены лишь много времени спустя после завершившегося действия природы.

Этого достаточно для защиты моего понятия о производном характере наследственного многообразия организмов одного и того же *естественного рода* (species naturalis, поскольку они благодаря своей способности к размножению связаны и могут происходить от одного первичного рода *) в отличие от *рода по школьной классификации* (species artificialis, поскольку они подходят под общий признак одного лишь сравнения), из которых первый относится к истории природы, а второй — к описанию природы. Теперь несколько слов о собственной системе господина Ф[орстера], касающейся происхождения организмов. Мы оба согласны в том, что все в естествознании должно быть объяснено *естественным образом*, так как в противном случае это не относилось бы к данной науке. Я столь тщательно следовал этому основоположению, что один остроумный человек (господин советник главной консистории Бюшинг [16] в рецензии на мое вышеупомянутое сочинение) даже называет меня — из-за выражений о намерениях, мудрости, предусмотрительности и т. п. природы — *натуралистом*, прибавляя, однако: *на свой лад*, так как я не считаю полезным говорить *теологическим*

* Принадлежать к одному и тому же первичному роду вовсе не означает происходить от одной первоначальной *пары*; это значит лишь, что многообразие, которое наблюдается в настоящее время у того или иного рода животных, не должно поэтому рассматриваться как первоначальное различие. Если первичный человеческий род состоял из многих лиц (обоего пола), которые, однако, все были одинаковыми, то современных людей я могу с таким же успехом вывести из одной пары, как и из множества пар. Господин Ф[орстер] подозревает меня в том, будто я хочу утвердить последнее как факт, и притом ссылкой на авторитет; однако это всего лишь идея, которая совершенно естественно вытекает из теории. Что же касается того, что человеческий род, происходя от одной пары, плохо был бы защищен от диких зверей, то это обстоятельство не может доставить ему особых трудностей. Дело в том, что все рождающая земля могла породить диких зверей позднее, чем людей.

языком в трактатах, касающихся лишь чисто естественнонаучных знаний (где вполне уместно употреблять *телеологические* выражения), с тем чтобы тщательно обозначить для каждого способа познания его границы.

Однако то же основоположение, что все в естествознании должно быть объяснено естественным образом, в то же время обозначает границы этой науки. В самом деле, крайняя ее граница достигается тогда, когда нуждаются в последнем из всех доводов, который еще может быть подтвержден *опытом*. Там, где кончаются эти доводы и приходится иметь дело с вымышленными силами материи, [действующими] согласно невероятным и недоступным доказательству законам, там уже выходят за пределы естествознания, хотя все еще называют природные вещи причинами, в то же время, однако, приписывая им силы, существование которых ничем нельзя доказать, — даже возможность его с трудом может быть допущена разумом. Так как понятие организма уже предполагает, что существует материя, в которой все взаимно связано как цель и средство, и это даже можно мыслить только как *систему конечных причин*, стало быть, возможность такой системы допускает лишь телеологический, а никак не физико-механический способ объяснения, по крайней мере для *человеческого* разума, то в физике нельзя поставить вопрос: «Откуда же первоначально происходит всякая организованность (Organisierung)?» Ответ на этот вопрос, если он вообще доступен для нас, несомненно, находился бы *за пределами* естествознания — в *метафизике*. Со своей стороны я вывожу всякую организацию из организмов (через размножение), а позднейшие формы (этого рода природных вещей) по законам постепенного развития — из *первоначальных задатков* (что часто наблюдается при пересадке растений), которые можно было обнаружить в организации их первичного рода. Но как *возник* сам этот первичный род, — эта проблема находится совершенно за пределами всякой возможной для человека физики, в границах которой, как я полагал, я должен был держаться.

Поэтому я вовсе не опасаюсь инквизиционного суда над системой господина Ф[орстера] (ибо этот суд распро-

странил бы здесь свою юрисдикцию за пределы своей области); я также согласен в случае необходимости на философское *жюри* (стр. 166) из одних только естествоиспытателей и думаю, что вряд ли их решение было бы для него благоприятным. «Матерь-земля (стр. 80), позволяющая возникать животным и растениям без порождения от себе подобных из ее мягкого лона, оплодотворенного морским илом; основанные на этом локальные порождения органических пород, поскольку *Африка* порождала своих людей (негров), *Азия* — своих (всех остальных) (стр. 158); производное от этого родство всех через незаметные переходы от человека к китам (стр. 77) и далее по нисходящей линии природной цепи * организмов (предположительно вплоть до мхов и лишайников не только в системе сравнения, но и в системе происхождения из общего первичного рода)» — все это, правда, не заставило бы естествоиспытателя содрогнуться, как при виде чудовища (стр. 75) (ведь это игра, которой если кто и забавлялся некоторое время, то затем прекратил ее, ничего не достигнув ею); но его все же отпугнула бы от этой игры та мысль, что с помощью такой игры он незаметно покидает плодотворную почву исследования природы и теряется в пустыне метафизики. К тому же я знаю еще отнюдь *не постыдный* (стр. 75) страх, заставляющий отшатываться от всего, что удаляет разум от его первоначальных основоположений и позволяет ему парить в беспредельных просторах воображения. Может быть, господин Ф[орстер] этим хотел доставить удовольствие лишь какому-нибудь *гиперметафизику* (имеются ведь и такие, которые не знают элементарных понятий, делают вид, что презирают их, и, однако, героически отправляются в поход) и дать материал для его фантазии, чтобы затем позабавиться над ним.

---

* Относительно этой идеи, ставшей весьма популярной главным образом благодаря Бонне [17], следует прочитать напоминание проф. Блюменбаха [18] («Handbuch der Naturgeschichte», 1779, предисловие, § 7). Этот проницательный человек относит *стремление к формированию*, благодаря которому он внес столько ясности в учение о порождении, не к неорганической материи, а только к организмам.

Истинная метафизика знает границы человеческого разума и, между прочим, также тот его наследственный порок, который она никогда не может отрицать: что разум безусловно не может а priori выдумать какие-либо *первоначальные силы* (Grundkräfte) (так как он порождал бы тогда одни лишь пустые понятия), а в состоянии делать только одно — сводить к возможно меньшему числу те силы, о которых его учит опыт (поскольку они лишь по видимости различны, а в сущности тождественны), и искать относящуюся к ним *первоначальную силу*, если дело касается физики, *в мире*, если же речь идет о метафизике (а именно нужно указать ни от чего больше не зависящую силу), то во всяком случае *вне мира*. Но о той или иной первоначальной силе (поскольку мы знаем ее не иначе как через отношение причины к действию) мы можем дать лишь то понятие и найти для нее лишь то название, которое взято из действия и выражает как раз только это отношение *. Итак, понятием организма будет следующее:

---

* Например, *воображение* в человеке есть действие, которое мы не считаем одинаковым с другими действиями души. Поэтому сила, соотносящаяся с ним, может быть названа не иначе как силой воображения (как первоначальная сила). Точно так же силы отталкивания и притяжения суть первоначальные силы под названием движущих сил. Некоторые полагали, что для единства субстанции следует допустить одну-единственную первоначальную силу, и даже считали, что постигли ее, просто называя *общим именем* различные первоначальные силы, говоря, например, что единственная первоначальная сила души — это присущая миру сила представления, подобно тому как я бы сказал: единственная первоначальная сила материи есть движущая сила, так как отталкивание и притяжение подводимы под общее понятие движения. Однако надо знать, могут ли они быть *выведены* из движения, а это невозможно, ибо *низшие* понятия по тому, чтó они имеют в себе различного, никогда не могут быть выведены из *высших*; что же касается единства субстанции, относительно которого кажется, что оно уже заключает в своем понятии единство первоначальной силы, то это заблуждение объясняется неверной дефиницией *силы*. В самом деле, сила — это не то, *чтó* содержит в себе основание действительности акциденций (это субстанция), она представляет собой просто *отношение* субстанции к акциденциям, *поскольку* она заключает в себе основание их действительности. Однако субстанции вполне можно приписывать (не в ущерб ее единству) различные отношения.

это материальное тело (Wesen), возможное лишь благодаря тому, что все содержащееся в нем относится друг к другу как цель и средство (и действительно, каждый анатом в качестве физиолога исходит из этого понятия). Та первоначальная сила, посредством которой действовала бы организация, должна, следовательно, мыслиться как действующая согласно *целям* причина, и притом таким образом, что эти цели должны быть положены в основу возможности действия. Однако подобные силы по *их определяющему основанию* мы знаем из опыта только *в нас самих*, а именно в нашем рассудке и нашей воле как причине возможности некоторых продуктов, полностью согласованных с целями, а именно *произведений искусства*. Рассудок и воля у нас суть первоначальные силы, из которых последняя, поскольку она определяется первой, представляет собой способность производить нечто *сообразно* с идеей, называемой целью. Но независимо от всякого опыта мы не должны выдумывать никакой новой первоначальной силы, каковой тем не менее была бы целесообразно действующая в существе сила, не имеющая, однако, определяющего основания в *идее*. Следовательно, понятие о способности существа действовать *целесообразно* из самого себя, но *без цели* и намерения, которые были бы заключены в нем или в его причине,— [понятие об этом] как об особой первоначальной силе, о которой опыт [нам] ничего не говорит, есть совершенно вымышленное и пустое, т. е. без малейшей гарантии, что этой силе вообще может соответствовать какой-нибудь объект. Следовательно, будет ли причина организмов *в* мире или *вне* мира, мы должны либо отказаться от всякого определения их причины, либо представить себе при этом *мыслящее* существо; не потому, что мы усмотрели бы (как это думали покойный Мендельсон [19] и другие) *невозможность* подобного действия из другой причины, а потому, что для того, чтобы положить в основу иную причину, исключив конечные причины, мы должны были бы *придумать* некую первоначальную силу, на что разум не имеет никакого права, так как в таком случае ему не составляло бы труда объяснить все, *что* он хочет и *как* он хочет.

* *
*

А теперь подведем итог всему сказанному! *Цели* имеют прямое отношение к *разуму*, будь то чужому или нашему собственному. Но чтобы усмотреть их и в чужом разуме, мы должны положить в основу наш собственный разум, по крайней мере в качестве его аналога, так как без него они вовсе не могут быть представлены. Цели же бывают либо целями *природы*, либо целями *свободы*. Что в природе должны быть цели, этого не может усмотреть a priori ни один человек; зато он прекрасно может a priori усмотреть, что в ней должна быть связь причин и действий. Следовательно, применение телеологического принципа к природе каждый раз эмпирически обусловлено. Точно так же обстояло бы дело с целями свободы, если бы последней предметы воления должны были заранее даваться природой (в потребностях и склонностях) в качестве определяющих оснований, дабы лишь посредством сравнения их друг с другом и со всеми вместе определять разумом то, чтó мы делаем себе целью. Однако критика практического разума показывает, что имеются чистые практические принципы, которыми a priori определяется разум и которые, следовательно, a priori указывают цель разума. Следовательно, если применение телеологического принципа для объяснения природы никогда не может полностью и достаточно определенно для всех целей указать первопричину целесообразной связи, потому что этот принцип ограничен эмпирическими условиями, то этого следует ожидать от *чистого учения о цели* (которое может быть только учением о *свободе*), априорный принцип которого содержит в себе отношение разума вообще к совокупности всех целей и может быть только практическим. Но так как чистая практическая телеология, т. е. мораль, предназначена осуществить свои цели в *мире*, то она — что касается данных в нем *конечных причин* и соответствия *высшей причины мира* совокупности всех целей как следствию, стало быть, в отношении естественной *телеологии* и возможности природы вообще, т. е. в отношении транс-

цендентальной философии, — не может упустить *возможность* целей в мире, дабы обеспечить чистому практическому учению о цели объективную реальность в отношении возможности объекта при осуществлении, а именно объективную реальность цели, содействовать которой в мире оно предписывает.

В том и другом отношении автор «Писем о философии К[анта]» [20] блестяще доказал свой талант, понимание, достойный хвалы образ мыслей, умение использовать их для необходимых всем целей. И хотя, вероятно, было бы нескромным предъявлять такое требование превосходному издателю настоящего журнала, я все же не мог бы упустить случая просить его разрешения выразить в его журнале мое признание заслуги анонимного и до недавнего времени еще не известного мне автора указанных писем в общем деле руководящегося твердыми основоположениями спекулятивного и практического разума, поскольку я стремился внести вклад в это дело. Дар яркого, даже увлекательного изложения сухих отвлеченных учений без ущерба для их основательности столь редок (менее всего свойствен старости) и в то же время столь полезен не только для возбуждения интереса, но даже для ясности понимания и связанного с этим убеждения, что я считаю себя обязанным публично выразить свою благодарность человеку, дополнившему указанным образом мои работы, которые я не смог облегчить в этом отношении.

Пользуясь случаем, я хочу еще в немногих словах коснуться упреков в мнимых противоречиях, которые могут быть обнаружены в произведении значительного объема до того, как оно будет как следует постигнуто целиком. Все они исчезают сами собой, если их рассматривать в связи со всем остальным. В «Leipziger gelehrte Zeitung», 1787, № 94, указывается на место из «Критики», изд. 1787, во введении, стр. 3, строка 7, как находящееся в прямом противоречии с тем, что сказано вслед за этим на стр. 5, строки 1 и 2 [21]; в первом случае я сказал, что из априорных знаний *чистыми* называются те, к которым не *примешивается* ничего эмпирического, и в качестве примера противоположного

привел положение: «Все *изменяющееся* имеет причину». На странице же 5 я привожу именно это положение в качестве примера чистого априорного знания, т. е. такого, которое не *зависит* ни от чего эмпирического; из этих двух значений слова *чистый* я во всем сочинении имею дело лишь с последним. Конечно, я мог бы предотвратить ложное понимание, приведя пример положений первого рода: «Все *случайное* имеет причину», ведь здесь не *примешивается* ничего эмпирического. Но кто может предусмотреть все поводы для ложного понимания? — Именно это произошло у меня с примечанием к предисловию «Метафизических начал естествознания», стр. XIV—XVII, где я считаю дедукцию категорий хотя и важной, но не *крайне необходимой*, однако намеренно настаиваю на последнем в «Критике». Нетрудно, однако, убедиться в том, что там категории рассматриваются лишь с *негативной* целью, а именно чтобы доказать, что посредством их *одних* (без чувственного созерцания) не может иметь место *никакое познание* вещей, ибо это уже выясняется, как только приступают к ***изложению*** категорий (лишь как логических функций, соотнесенных с объектами вообще). Но так как мы пользуемся категориями таким образом, что они действительно относятся к *познанию* объектов (опыта), то следовало в особенности доказать возможность объективной значимости подобных априорных понятий в отношении к эмпирическому, чтобы их не рассматривали как не имеющие значения или даже как *возникшие* эмпирически; и это было *положительной* целью, для которой *дедукция*, разумеется, совершенно необходима.

Только сейчас я узнал, что автор названных выше «Писем» господин советник Рейнгольд недавно стал профессором философии в Иене; это приобретение может быть только полезным для такого знаменитого университета.

ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ
В КРИТИКУ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

1789 — 1790

I. О философии как системе

Если философия есть *система* познания разумом, то уже тем самым она в достаточной мере отличается от критики чистого разума, которая хотя и содержит философское исследование возможности такого познания, но не составляет части подобной системы, а только выдвигает и разбирает самое идею такой системы.

Система может быть разделена сначала на две части — формальную и материальную, из них первая (логика) охватывает одну лишь форму мышления в системе правил, вторая (реальная часть) систематически рассматривает предметы мысли, поскольку возможно их познание разумом посредством понятий.

Эта реальная система философии сама может быть разделена — не иначе как в соответствии с первоначальным различием ее объектов и основывающимся на нем существенным различием принципов науки, которые она содержит, — на *теоретическую* и *практическую* философию; так что одна часть должна быть философией природы, другая — философией нравов; первая может содержать также и эмпирические принципы, вторая же (поскольку свобода безусловно не может быть предметом опыта) — только чистые априорные принципы.

Однако по вопросу о том, что́ следует считать *практическим* в том смысле, чтобы оно было достойным

стать предметом *практической философии*, имеются большие недоразумения, которые приносят вред самому способу изложения науки. Полагали, что к практической философии можно причислить политику, политическую экономию, правила домоводства, а также искусство обхождения, предписания для [сохранения] здоровья и для диететики души и тела (почему вообще не все ремесла и искусства?), поскольку все они содержат в себе некоторую совокупность практических положений. Однако практические положения хотя и отличаются от теоретических, которые содержат в себе возможность вещей и их определения, по способу представления, но из-за этого отнюдь еще не отличаются от них по содержанию; [по содержанию отличаются от них] лишь те, которые рассматривают основанную на законах *свободу*. Прочие в своей совокупности суть не более как теория того, чтó относится к природе вещей, примененная лишь к тому способу, каким они могут быть произведены нами согласно некоему принципу, т. е. как может быть представлена возможность их через произвольное действие (которое также принадлежит к естественным причинам). Так, решение проблемы механики — найти отношение соответствующих плеч рычага для данной силы, которая должна находиться в равновесии с данной тяжестью, — хотя и выражено в практической формуле, но содержит не что иное, как теоретическое положение о том, что длина плеч рычага обратно пропорциональна силе и тяжести, если они находятся в равновесии; только представлена эта пропорция по своему происхождению как возможная через причину, определяющее основание которой есть *представление* об указанной пропорции (представление нашего произвола). Так же обстоит дело со всеми практическими положениями, которые касаются лишь создания предметов. Если даются предписания о том, как содействовать своему счастью, и речь идет, например, лишь о том, чтó надо делать по отношению к себе как лицу, чтобы было доступно счастье, то лишь внутренние условия возможности счастья, такие, как непритязательность, умеренность склонностей, которые не должны становиться

страстями, и т. д., представляются как принадлежащие природе субъекта. Вместе с тем способ создания такого равновесия представляется как каузальность, возможная благодаря нам самим, стало быть, все представляется как непосредственное следствие из теории объекта в связи с теорией о нашей собственной природе (нас самих как причине). Поэтому практическое предписание отличается здесь, правда, от теоретического по формуле, но не по содержанию, следовательно, нет необходимости в особого рода философии, чтобы постигнуть эту связь оснований с их следствиями. Одним словом, все практические положения, которые выводят из произвола как причины то, что̀ может содержать природа, относятся в совокупности к теоретической философии как познанию природы. Лишь те практические положения, которые дают закон свободе, специфически отличаются от первых по содержанию. О первых можно сказать: они составляют практическую часть *философии природы*, но лишь последние создают особую *практическую философию*.

Примечание

Очень важно точно определить философию по ее частям и для этой цели не причислять к членам деления философии как системы то, что есть лишь следствие или применение философии к данным случаям, не требующее особых принципов.

Практические положения отличаются от теоретических либо принципами, либо следствиями. В последнем случае они не составляют особой части науки, а принадлежат к теоретической части как особый вид следствий из нее. Возможность же вещей согласно законам природы существенно отличается по своим принципам от возможности их согласно законам свободы. Но это различие состоит не в том, что в последнем случае причина полагается в воле, а в первом — помимо воли в самих вещах; действительно, если воля следует тем же принципам, из которых рассудок усматривает, что предмет возможен согласно им как законам природы, то положение, которое содержит возможность

предмета через каузальность произвола, можно сколько угодно называть практическим положением, однако в принципе оно совершенно не отличается от теоретических положений, касающихся природы вещей; скорее, оно должно заимствовать от них свой [принцип], чтобы дать представление об объекте в действительности.

Следовательно, практические положения, содержание которых касается лишь возможности представляемого объекта (через произвольное действие), суть лишь разное применение полного теоретического знания и не могут составить особой части науки. Практическая геометрия как обособленная наука есть бессмыслица, хотя [в геометрии —] в этой чистой науке — содержится очень много практических положений, большинство которых нуждается в качестве проблем в особом указании для решения. Задача: с помощью данной линии и данного прямого угла построить квадрат — представляет собой практическое положение, но она чистое следствие из теории. Землемерие (agrimensoria) также никак не может присвоить себе имя практической геометрии и вообще называться особой частью геометрии; оно принадлежит к схолиям этой последней, а именно к использованию этой науки в [практических] делах *.

Даже в науке о природе, которая основывается на эмпирических принципах, а именно в физике в собственном смысле слова, практические действия (Verrichtungen) под названием экспериментальной физики, име-

---

* Эта чистая и потому возвышенная наука как будто умаляет свое достоинство, признаваясь, что она в качестве элементарной геометрии нуждается в *орудиях*, хотя бы лишь в двух, для построения своих понятий, а именно в циркуле и линейке; такое построение она называет, однако, геометрическим, построение же высшей геометрии — механическим, так как для построения понятий высшей геометрии требуются более сложные машины. Однако и под первыми понимают не действительные орудия (circinus et regula), которые никогда не смогли бы создать данные фигуры с математической точностью; они должны a priori означать лишь простейшие способы изображать воображение, которому не может подражать ни один инструмент.

ющие целью открыть дотоле неизвестные законы природы, не дают никакого права называть их практической физикой (которая также есть бессмыслица) как частью философии природы. В самом деле, принципы, в соответствии с которыми мы ставим опыты, всегда должны быть сами взяты из знания о природе, стало быть из теории. Именно это имеет силу для практических предписаний, которые касаются произвольного создания в нас того или иного душевного состояния (например, состояния возбуждения или обуздания воображения, удовлетворения или ослабления склонностей). Не существует практической *психологии* как особой части философии человеческой природы. Дело в том, что принципы возможности состояния человека посредством искусства должны быть заимствованы из принципов возможности наших определений, из свойств нашей природы, и хотя они заключаются в практических положениях, все же эти положения не составляют практической части эмпирической психологии, так как не имеют особых принципов, а относятся лишь к ее схолиям.

Вообще практические положения (они могут быть чисто априорными или эмпирическими), если они непосредственно утверждают возможность объекта через наш произвол, всегда принадлежат к знанию о природе и к теоретической части философии. Лишь те положения, которые прямо излагают в качестве необходимого определение того или иного действия лишь через представление его формы (согласно законам вообще), безотносительно к средствам производимого им объекта, — лишь эти положения могут и должны иметь свои отличительные принципы ([заключенные] в идее свободы). И даже если они на этих принципах основывают понятие объекта воли (высшее благо), то это последнее лишь косвенно, как следствие, принадлежит к практическому предписанию (которое называется теперь нравственным). Возможность его также нельзя усмотреть посредством знания о природе (теории). Таким образом, только указанные положения под названием практической философии принадлежат к особой части системы познания разумом.

Все прочие положения об исполнении [чего-то], к какой бы науке они ни примыкали, могут во избежание двусмысленности вместо практических называться *техническими*[1] положениями. В самом деле, они относятся к *искусству* осуществлять то, чего хотят, чтобы оно было; в завершенной теории это искусство всегда есть только следствие, а не существующая сама по себе часть того или иного рода наставления. Таким образом, все предписания умения относятся к технике * и, стало быть, к теоретическому познанию природы как его следствия. В будущем мы будем пользоваться словом *техника* также и тогда, когда предметы природы *рассматриваются* лишь так, *как если бы* их возможность основывалась на искусстве. В этих случаях суждения не теоретические и не практические (в указанном здесь смысле), поскольку они не определяют ни свойств объекта, ни способа его создания, а судят о самой природе, но лишь по аналогии с искусством, и притом в субъективном отношении к нашей познавательной способности, а не в объективном отношении к предметам. Здесь мы будем называть техническими не сами суждения, а способность суждения, на законах которой они основываются, и в соответст-

---

* Здесь место исправить ошибку, которую я допустил в «Основах метафизики нравов». В самом деле, после того как я сказал об императивах умения, что они предписывают лишь условно, а именно при условии чисто возможных, т. е. *проблематических*, целей, я назвал подобные практические предписания проблематическими императивами; в этом выражении, однако, заключено противоречие. Я должен был бы назвать их *техническими*, т. е. императивами искусства. *Прагматические* императивы, или правила благоразумия, которые предписывают при условии *действительной* и даже субъективно необходимой цели, теперь, правда, также подпадают под технические (ведь что же такое благоразумие, если не умение использовать для своих намерений свободных людей и даже их природные задатки и склонности?). Однако то обстоятельство, что цель, которую мы выдвигаем перед собой и другими, а именно собственное счастье, не принадлежит к числу чисто произвольных целей, дает право на особое название этого технического императива, так как задача требует определения не только того, каким способом осуществить цель, как это требуется при техническом императиве, но и того, что́ составляет самое эту цель (т. е. счастье); при общих технических императивах это должно считаться известным.

вии с ней также и природу. Эта техника, поскольку она не содержит объективно определяющих положений, составляет часть не доктринальной философии, а лишь критики нашей познавательной способности.

II. О системе высших познавательных способностей, которая лежит в основе философии

Если речь идет о делении не *философии*, а нашей *способности априорного познания посредством понятий* (высшей способности), т. е. о критике чистого разума, рассматриваемого, однако, только со стороны его способности мыслить (где чистый способ созерцания не принимается во внимание), то систематическое изложение способности мышления делится на три части, а именно: во-первых, способность познания *общего* (правил) — *рассудок*, во-вторых, способность *подведения особенного* под общее — *способность суждения* и, в-третьих, способность *определения* особенного через общее (способность выведения принципов), т. е. *разум*.

Критика чистого теоретического разума, которая была посвящена рассмотрению источников всякого априорного познания (стало быть, и того, что́ в нем относится к созерцанию), выявила законы *природы*, критика *практического* разума — закон *свободы*, и, таким образом, априорные принципы для всей философии теперь уже, кажется, полностью изложены.

Но если рассудок дает a priori законы природы, а разум — законы свободы, то по аналогии можно ожидать, что способность суждения, которая осуществляет связь между обеими способностями, дает для этого, так же как и они, свои отличительные априорные принципы и, возможно, заложит основу для особой части философии; и тем не менее последняя может как система состоять только из двух частей.

Однако способность суждения столь особая, вовсе не самостоятельная познавательная способность, что она в отличие от рассудка не дает понятий, а в отличие от разума не дает идей о каком-либо предмете, так как она представляет собой способность только подводить под понятия, данные не ею (anderweitig gegebene).

Следовательно, если должно существовать понятие или правило, первоначально возникшее из способности суждения, то оно должно быть понятием о вещах *природы в той мере*, *в какой природа сообразуется с нашей способностью суждения*, и, значит, о таком свойстве природы, о котором можно составить понятие лишь при условии, что ее устройство сообразуется с нашей способностью подводить данные частные законы под более общие, которые не даны. Иными словами, это должно было бы быть понятие о целесообразности природы для нашей способности познавать ее, поскольку для этого требуется, чтобы мы могли судить об особенном как о содержащемся в общем и подводить его под понятие некоей природы.

Таким понятием служит понятие опыта *как системы по эмпирическим законам*. В самом деле, хотя опыт составляет систему по *трансцендентальным* законам, содержащим условие возможности опыта вообще, однако возможно *столь бесконечное многообразие* эмпирических законов и *столь большая разнородность форм* природы, относящихся к частному опыту, что понятие о системе по этим (эмпирическим) законам должно быть совершенно чуждо рассудку, и нельзя понять возможность, а тем более необходимость такого целого. Но, несмотря на это, частный опыт, всецело связный согласно постоянным принципам, нуждается и в этой систематической связи эмпирических законов, чтобы стало возможным для способности суждения подводить особенное под общее, хотя все еще и эмпирическое, и так далее вплоть до высших эмпирических законов и соответствующих им природных форм, стало быть, рассматривать *агрегат* данных частного опыта как их систему; ведь без этой предпосылки не может быть никакой всеохватывающей закономерной связи *, т. е. их эмпирического единства.

---

* Возможность опыта вообще есть возможность эмпирических знаний как синтетических суждений. Следовательно, она не может быть *аналитически* выведена из одних лишь сравниваемых восприятий (как обычно думают), так как соединение двух различных восприятий в понятии объекта (для его познания) есть *синтез*, который делает возможным эмпирическое *познание*,

Эта сама по себе (согласно всем понятиям рассудка) случайная закономерность, которую предполагает в природе способность суждения (лишь ради себя самой), есть формальная целесообразность природы, которую мы безусловно *допускаем* в ней. Этим не утверждается ни теоретическое познание природы, ни практический принцип свободы, тем не менее, однако, дается принцип для рассмотрения и исследования природы, чтобы искать общие законы для того или иного частного опыта, принцип, в соответствии с которым мы должны осуществить этот опыт, чтобы выявить то систематическое соединение, которое необходимо для связного опыта и a priori предполагать которое мы имеем полное основание.

Понятие, первоначально возникающее из способности суждения и свойственное лишь ей, есть понятие о природе как *искусстве*, иными словами, понятие о *технике природы* в отношении ее *частных* законов. Это понятие не обосновывает никакой теории и, так же как логика, не содержит познания объектов и их свойств, а дает лишь некий принцип для продвижения согласно законам опыта, благодаря чему становится возможным изучение природы. Однако это не обогащает знание природы ни одним частным объективным законом, а только устанавливает для способности суждения мак-

---

т. е. опыт, не иначе как по принципам синтетического единства явлений, т. е. согласно основоположениям, которыми явления подводятся под категории. Эти эмпирические знания в соответствии с тем, что́ они необходимо имеют общего (а именно указанные трансцендентальные законы природы), составляют аналитическое единство всякого опыта, но не то синтетическое единство опыта как системы, которое соединяет эмпирические законы под одним принципом также по тому, в чем они отличаются друг от друга (и где многообразие их может доходить до бесконечности). То, что́ категория есть в отношении каждого частного опыта, — это целесообразность или соответствие природы (также и в отношении ее частных законов) нашей способности суждения, согласно которой она представляется не только как механическая, но также и как техническая; понятие, которое в отличие от категории объективно не определяет синтетического единства, однако субъективно дает принципы, служащие путеводной нитью в изучении природы.

симу: наблюдать природу в соответствии с ним и сопоставлять с ним формы природы.

Философия как доктринальная система познания природы, а также свободы не приобретает этим новой части; ведь представление о природе как искусстве есть лишь идея, которая служит принципом для нашего изучения природы, стало быть только для субъекта, чтобы мы в агрегат эмпирических законов, как таковых, внесли, насколько это возможно, связь как в систему, приписывая природе отношение к этой нашей потребности. Наше понятие о технике природы как эвристический принцип рассмотрения ее будет, напротив, относиться к критике нашей познавательной способности, которая показывает, что́ побуждает нас составлять такое представление о технике природы, откуда происходит эта идея и имеется ли она в априорном источнике, а также какова сфера и границы применения этой идеи; иными словами, такое исследование будет частью системы критики чистого разума, а не доктринальной философии.

III. О системе всех способностей человеческой души

Все способности человеческой души без исключения мы можем свести к трем: к *познавательной способности*, *чувству удовольствия и неудовольствия* и *способности желания*. Правда, философы, заслуживающие, впрочем, всяческой похвалы за основательность своего образа мыслей, объявили это различие лишь мнимым и стремились свести все способности к одной только познавательной способности. Однако можно очень легко показать, и с некоторых пор уже поняли, что подобная попытка внести единство в это многообразие способностей, попытка, предпринятая вообще-то в подлинно философском духе, тщетна. В самом деле, всегда существует большое различие между представлениями, поскольку они, будучи соотнесены только с объектом и единством осознания их, принадлежат к познанию, а также между объективным отношением, когда они, рассматриваемые также как причина действительности этого объекта, причисляются к способности желания,

и их отношением только к субъекту, когда они сами по себе суть основания для того, чтобы просто обрести свое существование в субъекте и постольку рассматриваться в соотношении с чувством удовольствия. Это чувство безусловно не есть познание и не дает познания, хотя и может предполагать его в качестве определяющего основания.

Соединение познания предмета с чувством удовольствия и неудовольствия от его существования, или определение способности желания к созданию предмета эмпирически, правда, достаточно известно, но так как эта связь не основывается ни на каком априорном принципе, то способности души образуют лишь *агрегат*, а не систему. Теперь удается, правда, выявить a priori связь между чувством удовольствия и двумя другими способностями, и, когда мы связываем априорное познание, а именно понятие разума о свободе, со способностью желания в качестве определяющего основания ее, мы находим в этом объективном определении и чувство удовольствия, субъективно содержащееся в определении воли. Однако по способу [соединения] познавательная способность связана со способностью желания не *через посредство* удовольствия или неудовольствия. В самом деле, удовольствие или неудовольствие не предшествует способности желания, а либо только следует за определением последней, либо, возможно, есть не что иное, как ощущение этой определимости воли через разум, следовательно, не представляет собой особого чувства и специфической восприимчивости, которая требовала бы особого подразделения свойств души. А так как в расчленении способностей души вообще неоспоримо дано чувство удовольствия, которое, будучи свободным от определения способности желания, может стать, скорее, определяющим основанием последней, а для соединения чувства удовольствия с двумя другими способностями в одной системе требуется, чтобы оно, как и обе другие способности, покоилось не на чисто эмпирических основаниях, но и на априорных принципах, — то для идеи философии как системы потребуется также (хотя и не доктрина, но все же) *критика чувства удовольствия и*

неудовольствия, поскольку она обоснована не эмпирически.

Способность познания согласно понятиям имеет свои априорные принципы в чистом рассудке (в его понятии о природе), *способность желания* — в чистом разуме (в его понятии о свободе). Таким образом, среди свойств души вообще остается еще промежуточная способность, или восприимчивость, а именно *чувство удовольствия и неудовольствия*, так же как среди высших познавательных способностей остается промежуточная способность суждения. Что может быть естественнее, чем предположение, что способность суждения также будет содержать априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия?

И без решения вопроса о возможности этой связи здесь нельзя не признать некоторое соответствие между способностью суждения и чувством удовольствия, чтобы служить ему определяющим основанием или находить в нем это основание: если при *делении способности познания посредством понятий* рассудок и разум соотносят свои представления с объектами, чтобы получить понятия о них, то способность суждения соотносится исключительно с субъектом и сама по себе не порождает никаких понятий о предметах. Точно так же если при общем *делении способностей души вообще* познавательная способность и способность желания содержат *объективное* отношение между представлениями, то, напротив, чувство удовольствия и неудовольствия есть лишь восприимчивость определения субъекта, так что если способность суждения вообще должна определять нечто само по себе, то этим нечто могло бы быть, пожалуй, только чувство удовольствия, и, наоборот, если чувство удовольствия вообще должно иметь априорный принцип, то только в способности суждения.

IV. Об опыте как системе для способности суждения

Мы видели в «Критике чистого разума», что вся природа как совокупность всех предметов опыта составляет систему по трансцендентальным законам, а именно таким, которые a priori дает сам рассудок (т. е.

для явлений, поскольку они, будучи связаны в сознании, должны составлять опыт). Именно поэтому и опыт должен составлять (в идее) систему возможных эмпирических знаний по общим и частным законам, если только он, рассматриваемый объективно, вообще возможен. В самом деле, этого требует единство природы, согласно принципу всеобщей связи всего того, что содержится в этой совокупности всех явлений. Постольку опыт вообще следует рассматривать согласно трансцендентальным законам рассудка как систему, а не просто как агрегат.

Но из этого не следует, что природа и по *эмпирическим* законам представляет собой систему, *постижимую* для человеческой познавательной способности, и что людям доступна (möglich) всеобщая систематическая связь ее явлений в опыте, а стало быть, возможен сам опыт как система. В самом деле, многообразие и неоднородность эмпирических законов могли бы быть столь большими, что хотя иногда для нас и было бы возможно связывать восприятия в опыт согласно случайно открытым частным законам, но никогда не было бы возможно приводить самые эти эмпирические законы к единству родства под общим принципом, а именно в том случае, как это само по себе возможно (по крайней мере насколько рассудок может решить a priori), если многообразие и неоднородность этих законов, а также сообразных с ними природных форм [были бы] бесконечно велики [и] представляли бы нам их в виде грубого хаотического агрегата, не обнаруживая ни малейшего следа системы, хотя мы должны предполагать таковую по трансцендентальным законам.

В самом деле, *единство природы во времени и пространстве* и единство возможного для нас опыта есть одно и то же, так как природа есть совокупность одних лишь явлений (способов представления), которая может иметь свою объективную реальность исключительно в опыте; опыт же сам в качестве системы по эмпирическим законам должен быть возможен, если природу (как это и должно быть) мыслят как систему. Следовательно, то, что указанная вызывающая беспокойство безграничная неоднородность эмпирических законов и

разнородность природных форм не свойственна природе, а, скорее, благодаря сродству частных законов под более общими пригодна для опыта как эмпирической системы, есть субъективно необходимое трансцендентальное *предположение*.

Это предположение составляет трансцендентальный принцип способности суждения. В самом деле, способность суждения есть не только способность подводить особенное под общее (понятие которого дано), но и, наоборот, способность находить общее для особенного. Рассудок же в своем трансцендентальном *законодательстве* природы отвлекается от всякого многообразия возможных эмпирических законов; он принимает во внимание в ней только условия возможности опыта вообще согласно его форме. Следовательно, в рассудке нельзя обнаружить указанный принцип сродства частных законов природы. Лишь способность суждения, которой надлежит подводить частные законы — также по тому, чем они отличаются от тех же всеобщих законов природы, — под более высокие, хотя все еще эмпирические, законы, должна положить такой принцип в основу своего образа действий; ведь в блуждании среди природных форм, соответствие которых с общими им эмпирическими, но более высокими законами способность суждения рассматривала бы, однако, как совершенно случайное, было бы еще более случайно, если бы *особые восприятия* порой оказывались, к счастью, пригодными для эмпирических законов; скорее, однако, многообразные эмпирические законы подходили бы для систематического единства познания природы в возможном опыте, [взятом] во всем своем контексте, не предполагая подобной формы в природе посредством априорного принципа.

Все эти пущенные в ход формулы: природа идет кратчайшим путем — *она ничего не делает напрасно — она не совершает скачка в многообразии форм* (continuum formarum) — *она богата видами, но при этом скупа в родах* и т. п. — представляют собой не что иное, как именно то же трансцендентальное выражение способности суждения, [заключающееся в том, чтобы] установить принцип для опыта как системы, а потому и для

своих собственных нужд. Ни рассудок, ни разум не могут a priori обосновать подобный закон природы. В самом деле, не трудно заметить, что природа в ее чисто формальных законах (благодаря чему она вообще есть предмет опыта) сообразуется с нашим рассудком, но в отношении частных законов, их многообразия и неоднородности она свободна от всех ограничений нашей законодательствующей познавательной способности; и это не более как предположение способности суждения — ради собственного применения постоянно восходить от эмпирически особенного к более общему, также эмпирическому, для объединения эмпирических законов, которое устанавливает указанный принцип. Опыту также никак нельзя приписать подобный принцип, так как лишь при наличии этого принципа возможно придать опыту систематический характер.

V. О рефлектирующей способности суждения

Способность суждения можно рассматривать либо просто как способность *рефлектировать* согласно некоторому принципу о данном представлении ради понятия, возможного благодаря этому, либо как способность *определять* лежащее в основе понятие данным эмпирическим представлением. В первом случае она *рефлектирующая*, во втором — *определяющая способность суждения. Рефлектировать* же (размышлять) означает сравнивать и соединять данные представления либо с другими, либо со своей познавательной способностью по отношению к понятию, возможному благодаря этому. Рефлектирующую способность суждения называют также способностью рассуждения (facultas dijudicandi).

Рефлектирование (которое совершается даже у животных, правда, только инстинктивно, а именно не по отношению к понятию, получаемому благодаря этому, а по отношению к определяемой этим склонности) так же требует для нас принципа, как и акт определения, при котором понятие об объекте, положенное в основу, предписывает способности суждения правила и, следовательно, заменяет принцип.

Принцип рефлексии о данных предметах природы заключается в том, что для всех природных вещей можно найти эмпирически определенные *понятия* *. Этот принцип означает, что в продуктах природы всегда можно предполагать форму, которая возможна по всеобщим познаваемым для нас законам. В самом деле, если бы мы не могли предполагать это и не положили этого принципа в основу нашего рассмотрения эмпирических представлений, то всякое рефлектирование проводилось бы наугад и вслепую, стало быть, без уверенности в том, что оно будет соответствовать природе.

В отношении всеобщих понятий природы, только среди которых вообще возможно то или иное понятие опыта (без особого эмпирического определения), реф-

---

* Этот принцип с первого взгляда не представляется синтетическим и трансцендентальным суждением, а кажется, скорее, тавтологическим и принадлежащим только к логике. Ведь логика учит, как можно сравнивать данное представление с другими и как можно составлять понятие благодаря тому, что выявляют в качестве признака для всеобщего применения то, что́ это представление имеет общего с отличными от него [представлениями]. Но логика ничего не говорит о том, должна ли природа раскрыть для каждого объекта еще и многие другие [объекты] в качестве предметов для сравнения, которые имеют с ним что-то общее в форме; скорее, это условие возможности применения логики к природе составляет принцип представления о природе как системе для нашей способности суждения, системе, в которой многообразие, разделенное на роды и виды, делает возможным посредством сравнения привести все встречающиеся природные формы к понятиям (большей или меньшей всеобщности). Правда, уже чистый рассудок учит (но также посредством синтетических основоположений) мыслить все вещи природы как содержащиеся в некоей трансцендентальной *системе по априорным понятиям* (категориям); но лишь способность суждения, которая ищет понятия также и для эмпирических представлений, как таковых (рефлектирующая), должна кроме этого допускать для этой цели, что природа в ее безграничном многообразии осуществила такое деление его на роды и виды, которое позволяет нашей способности суждения обнаружить полное согласие при сравнении природных форм и дойти до эмпирических понятий и их связи между собой посредством восхождения к более общим, также эмпирическим понятиям, т. е. способность суждения предполагает систему природы также и по эмпирическим законам, и предполагает ее a priori, следовательно, посредством трансцендентального принципа.

лексия имеет уже свое предуказание (Anweisung) в понятии природы вообще, т. е. в рассудке, и способность суждения не нуждается в особом принципе рефлексии, а *схематизирует* рефлексию a priori и применяет эти схемы к каждому эмпирическому синтезу, без которого не было бы возможно ни одно суждение опыта. Способность суждения действует здесь в своей рефлексии так же, как определяющая способность, и ее трансцендентальный схематизм служит ей также правилом, под которое подводятся данные эмпирические созерцания.

Но для таких понятий, которые еще следует найти для данных эмпирических созерцаний и которые предполагают частный закон природы — лишь в соответствии с ним возможен *частный* опыт, — способность суждения нуждается в отличительном, так же трансцендентальном принципе своей рефлексии, и нельзя в свою очередь указывать ей на уже известные эмпирические законы и превращать рефлексию просто в сравнение эмпирических форм, для которых уже имеются понятия. В самом деле, возникает вопрос, как можно надеяться на то, чтобы посредством сравнения восприятий прийти к эмпирическим понятиям о том, чтó обще различным природным формам, если природа (как это можно полагать) наделила эти формы вследствие большого различия между своими эмпирическими законами столь большой неоднородностью, что все или по крайней мере бóльшая часть сравнений были бы напрасными [в попытке] установить среди них полное согласие и иерархию видов и родов. Всякое сравнение эмпирических представлений, для того чтобы познать в природных вещах эмпирические законы и сообразные с ними *специфические* формы, *согласующиеся*, однако, в результате сравнения их с другими также и *в роде*, все же предполагает, чтобы природа соблюдала некоторую соразмерную нашей способности суждения экономность в отношении своих эмпирических законов, а также понятное для нас единообразие, и это предположение должно в качестве априорного принципа способности суждения предшествовать всякому сравнению.

Таким образом, рефлектирующая способность суждения, чтобы подвести данные явления под эмпирические понятия об определенных природных вещах, обращается с ними не схематически, а *технически*, не чисто механически, словно инструмент, управляемый рассудком и чувствами, а *с искусством*, согласно всеобщему, но в то же время неопределенному принципу целесообразного устройства природы в некоей системе, как бы ради нашей способности суждения при соответствии между частными законами природы (о которых рассудок не говорит ничего) и возможностью опыта как системы. Без этого предположения мы не можем надеяться на то, чтобы ориентироваться в лабиринте многообразия возможных частных законов. Следовательно, сама способность суждения делает а priori *технику природы* принципом своей рефлексии не для того, чтобы объяснить или, точнее, определить ее или дать для этого объективное определяющее основание всеобщих понятий природы (из познания вещей самих по себе) — этого она не в состоянии, — а лишь для того, чтобы она вообще могла рефлектировать сообразно своему собственному субъективному закону, в соответствии со своей потребностью, но в то же время в согласии с законами природы.

Принцип рефлектирующей способности суждения, благодаря которому природа мыслится как система по эмпирическим законам, есть, однако, лишь принцип *для логического применения способности суждения*; по своему происхождению он, правда, трансцендентальный принцип, но лишь для того, чтобы а priori рассматривать природу как пригодную для *логической системы* ее многообразия под эмпирическими законами.

Логическая форма той или иной системы состоит в одном лишь делении данных общих понятий (таково здесь понятие природы вообще), с тем чтобы особенное (здесь — эмпирическое) с его различиями мыслить согласно некоторому принципу как подводимое под общее. Для этого, если действовать эмпирически и от особенного восходить к общему, требуются *классификация* многообразного, т. е. сравнение между собой мно-

гих классов, каждый из которых подчинен определенному понятию, и, когда эти понятия даны в полном объеме согласно общему им признаку, подведение их под более высокие классы (роды), пока не дойдут до понятия, содержащего в себе принцип всей классификации (и составляющего высший род). Если же начинают с общего понятия, чтобы посредством полного деления низойти к особенному, то такое действие называется *спецификацией* многообразного под данным понятием, так как совершается переход от высшего рода к низшему (подродам или видам) и от видов к подвидам. Более правильно, если, вместо того чтобы сказать (как при обычном словоупотреблении), что необходимо специфицировать особенное, подчиненное общему, говорят, что *специфицируют общее понятие*, подводя под него многообразное. В самом деле, род (рассматриваемый логически) есть как бы материя, или первичный (rohe) субстрат, который природа перерабатывает посредством множества определений в особые виды и подвиды, и потому можно сказать, что *природа специфицирует себя самое* согласно некоторому принципу (или идее системы), по аналогии с употреблением этого слова у правоведов, когда они говорят о спецификации некоторых грубых материй *.

Теперь ясно, что рефлектирующая способность суждения по своей природе не может предпринять попытки *классифицировать* всю природу по ее эмпирическим различиям, если она не предполагает, что природа *специфицирует* даже свои трансцендентальные законы по какому-то принципу. Этот принцип может быть только принципом соответствия с умением самой способности суждения находить в безмерном многообразии вещей достаточное родство их согласно возможным эмпирическим законам, дабы иметь возможность подводить эти вещи под эмпирические понятия (классы), а последние — под более общие законы (высшие роды) и доходить таким образом до эмпирической системы природы. — Подобно тому как такая классификация

---

* Аристотелевская школа [2] также называла *род* материей, а *специфическое отличие* — формой.

не есть обычное опытное знание, а имеет искусственный характер, так и природа, если она мыслится таким образом, что она специфицирует себя согласно такому принципу, рассматривается как *искусство*. Следовательно, способность суждения необходимо a priori связана с принципом *техники* природы, которая, согласно трансцендентальным законам рассудка, тем отличается от *номотетики* [3] природы, что номотетика может пользоваться своим принципом как законом, техника же природы — лишь как необходимым предположением.

Следовательно, отличительный принцип способности суждения таков: *природа специфицирует для способности суждения свои всеобщие законы в эмпирические сообразно с формой логической системы*.

Здесь возникает понятие некоторой *целесообразности* природы, и притом как специфическое понятие рефлектирующей способности суждения, а не разума: цель полагают вовсе не в объекте, а исключительно в субъекте, и притом лишь в его способности рефлектировать. — В самом деле, целесообразным мы называем то, существование чего, как нам кажется, предполагает представление о той же вещи. Законы же природы, которые так устроены и соотнесены друг с другом, как если бы их создала способность суждения для своих собственных нужд, имеют сходство с возможностью вещей, которая предполагает представление об этих вещах как их основание. Следовательно, с помощью своего принципа способность суждения мыслит себе целесообразность природы в спецификации ее форм посредством эмпирических законов.

Но тем самым мыслятся целесообразными не сами эти формы, а лишь их соотношение и пригодность, несмотря на их большое многообразие, для логической системы эмпирических понятий. — Если бы природа ничего больше не показывала нам, кроме этой логической целесообразности, то хотя у нас и была бы уже причина восхищаться ею в этом, поскольку, исходя из всеобщих законов рассудка, мы не можем указать для этого никакого основания, однако вряд ли кто другой, кроме трансцендентального философа, мог бы так восхищаться, и даже он не смог бы назвать какой-либо

определенный случай, где эта целесообразность обнаруживалась бы in concreto, а должен был бы мыслить ее лишь в общих чертах.

VI. О целесообразности природных форм как множества особенных систем

То, что природа специфицирует себя в своих эмпирических законах так, как это необходимо для возможного опыта *как системы* эмпирического знания, — эта форма природы содержит логическую целесообразность, а именно целесообразность ее соответствия субъективным условиям способности суждения в отношении возможной связи эмпирических понятий в совокупности опыта. Но из нее никак нельзя сделать вывод о пригодности природы для реальной целесообразности в ее продуктах, т. е. для того, чтобы производить отдельные вещи в форме систем — ведь в соответствии с созерцанием эти вещи всегда могли бы быть не более как агрегатами и тем не менее возможными по эмпирическим законам, связанным с другими [законами] в системе *логического деления*, — без надобности предполагать для их особой возможности специально для этого составленное понятие как условие последней, стало быть, лежащую в ее основе целесообразность природы. Так мы рассматриваем почвы, камни, минералы и т. п. как не имеющие какой-либо целесообразной формы, просто как агрегаты, однако они столь родственны по внутреннему характеру и основам познания их возможности, что оказываются пригодными для классификации вещей в системе природы под эмпирическими законами, не обнаруживая *в них самих* какой-либо формы системы.

Поэтому под *абсолютной целесообразностью* природных форм я понимаю такой внешний вид или же такое внутреннее строение их, в основу возможности которых должна быть положена идея о них в нашей способности суждения. В самом деле, целесообразность есть закономерность случайного, как такового. В отношении своих продуктов как агрегатов природа действует *механически*, только как *природа*; в отношении же них как

систем, например в кристаллических образованиях, во всевозможных формах цветов или во внутреннем строении растений и животных, [она действует] *технически*, т. е. также как *искусство*. Различие этих обоих способов рассматривать порождения природы (Naturwesen) проводит одна лишь *рефлектирующая* способность суждения, которая очень хорошо может [делать] это и, вероятно, должна допускать то, чего ей не предоставила в отношении возможности самих объектов *определяющая* [способность суждения] (подчиненная принципам разума), которая, быть может, хотела бы свести все к механическому способу объяснения; ведь вполне совместимы *механическое объяснение* явления, составляющее дело разума в соответствии с объективными принципами, и *техническое* правило *рассмотрения* того же самого предмета по субъективным принципам рефлексии о нем.

Хотя принцип способности суждения о целесообразности природы в спецификации ее всеобщих законов никоим образом не простирается так далеко, чтобы заключать от него к порождению *самих по себе целесообразных природных форм* (так как система природы по эмпирическим законам возможна и без них и лишь ее имела основание постулировать способность суждения), и эти формы должны быть даны исключительно опытом, — однако, поскольку мы имеем основание установить для природы в ее частных законах принцип целесообразности, всегда остается *возможным* и дозволенным, если опыт показывает нам целесообразные формы в продуктах природы, приписывать эти формы тому же основанию, на котором может покоиться целесообразность.

Хотя само это основание могло бы находиться даже в сфере сверхчувственного и выходить из круга возможных для нас воззрений на природу, однако уже благодаря этому мы добились того, что для находимой в опыте целесообразности природных форм имеем трансцендентальный принцип целесообразности природы в способности суждения; этот принцип хотя и недостаточен для объяснения возможности таких форм, все же позволяет по крайней мере применять к природе

и к ее закономерности такое особое понятие, как понятие целесообразности, хотя оно и не может быть объективным понятием природы, а просто берется из субъективного отношения природы к одной из способностей души.

VII. О технике способности суждения как основании идеи о технике природы

Только способность суждения, как было показано выше, делает возможным, даже необходимым, помимо механической необходимости природы мыслить в ней также и целесообразность, без предположения которой было бы невозможно систематическое единство в исчерпывающей классификации особенных форм по эмпирическим законам. Прежде всего было показано, что, поскольку данный принцип целесообразности есть лишь субъективный принцип деления и спецификации природы, он ничего не определяет в отношении форм продуктов природы. Следовательно, таким образом эта целесообразность осталась бы только в понятиях, и хотя для логического применения способности суждения в опыте устанавливается максима единства природы согласно ее эмпирическим законам ради применения разума к ее объектам, но в природе предметы этого особого вида систематического единства, а именно единства согласно представлению о цели, не даются как продукты, соответствующие этой форме природы. — *Каузальность* природы в отношении формы ее продуктов как целей я буду называть *техникой* природы. Она противопоставляется механике природы, которая заключается в ее каузальности через связь многообразного без какого-либо понятия, лежащего в основе способа ее соединения, примерно так же, как те или иные подъемные механизмы, которые могут давать эффект для какой-либо цели и без идеи, положенной в ее основу; например, рычаг, наклонную плоскость мы назовем, правда, машинами, но не произведениями искусства, так как хотя они и могут быть применены для каких-то целей, но возможны не только по отношению к ним.

Первый вопрос, возникающий здесь, следующий: «Как может быть *воспринята* техника природы в ее продуктах?» Понятие целесообразности вовсе не конститутивное понятие опыта, не определение явления, относящееся к эмпирическому *понятию* об объекте; ведь это понятие не категория. В нашей способности суждения мы воспринимаем целесообразность, поскольку она просто рефлектирует о данном объекте, будь то о его эмпирическом созерцании, дабы привести это созерцание к какому-нибудь понятию (неясно какому), или о самом эмпирическом понятии, дабы привести содержащиеся в нем законы к общим им принципам. Следовательно, *способность суждения* есть, собственно, техническая [способность]; природа же представляется технической лишь постольку, поскольку она согласуется с указанным образом действий способности суждения и делает его необходимым. Мы сразу же покажем способ, каким понятие рефлектирующей способности суждения, которое делает возможным внутреннее воспринимание целесообразности представлений, может быть применено также и к представлению об объекте как содержащемуся в нем.

Для каждого эмпирического понятия требуется три акта самодеятельной способности познания: 1. *Схватывание* (apprehensio) многообразного [содержания] созерцания. 2. *Апперцепция*, т. е. синтетическое единство осознания этого многообразия в понятии объекта (apperceptio comprehensiva). 3. *Изображение* (exhibitio) предмета, который соответствует этому понятию в созерцании. Для первого акта требуется воображение, для второго — рассудок, для третьего — способность суждения, которая, если дело идет об эмпирическом понятии, будет определяющей способностью суждения.

Но так как в чистой рефлексии о восприятии дело идет не об определенном понятии, а вообще лишь о правиле, [согласно которому следует] рефлектировать о восприятии для рассудка как способности [давать] понятия, то очевидно, что в чисто рефлектирующем суждении воображение и рассудок рассматриваются в соотношении, в котором они вообще должны находиться

в способности суждения, в сопоставлении с соотношением, в котором они действительно находятся при данном восприятии.

Если же форма данного объекта в эмпирическом созерцании такова, что *схватывание* многообразного [содержания] этого объекта в воображении согласуется с *изображением* понятия рассудка (неясно, какого понятия), то в чистой рефлексии рассудок и воображение согласуются между собой, способствуя своему делу, и предмет воспринимается как целесообразный лишь для способности суждения, стало быть, сама целесообразность рассматривается только как субъективная. Для этого и не требуется и этим не порождается какое-либо определенное понятие об объекте, а само суждение не есть познавательное суждение. — Такое суждение называется ***эстетическим** суждением рефлексии*.

Если же эмпирические понятия и такие же законы уже даны сообразно с механизмом природы и способность суждения сравнивает такое понятие рассудка с разумом и его принципом возможности системы, то, если эта форма встречается в предмете, целесообразность рассматривается как *объективная*, а вещь называется *целью природы*, тогда как прежде вещи рассматривались только как неопределенно целесообразные *природные формы*. Суждение об объективной целесообразности природы называется ***телеологическим***. Оно *познавательное суждение*, но все же принадлежит лишь к рефлектирующей, а не к определяющей способности суждения. В самом деле, техника природы, будет ли она чисто *формальной* или же *реальной*, вообще представляет собой лишь соотношение вещей и нашей способности суждения, и только в последней можно найти идею целесообразности природы, которая приписывается природе лишь в отношении к нашей способности суждения.

VIII. Об эстетике способности рассуждения

Выражение *эстетический способ представления* совершенно недвусмысленно, если под ним понимается отношение представления к предмету как явлению ради

познания этого предмета; ведь тогда выражение *эстетическое* означает, что такому представлению необходимо присуща форма чувственности (каким образом оказывается воздействие на субъект) и потому она неизбежно переносится на объект (но только как на явление). Вот почему оказалась возможной трансцендентальная эстетика как наука, относящаяся к познавательной способности. Но уже давно вошло в привычку называть способ представления эстетическим, т. е. чувственным, также и в том смысле, что под этим подразумевается отношение представления не к познавательной способности, а к чувству удовольствия и неудовольствия. И хотя мы обычно называем это чувство (Gefühl) (сообразно с этим названием) также и чувствованием (Sinn) (модификацией нашего состояния), так как у нас нет другого выражения, оно все же не есть объективное чувствование, функция (Bestimmung) которого использовалась бы для *познания* предмета (ведь созерцать что-то с удовольствием, или, иначе, познавать, — это не просто отношение представления к объекту, а восприимчивость субъекта), и оно ничего не дает для познания предметов. Именно потому, что все определения чувства имеют лишь субъективный смысл, не может быть никакой эстетики чувства как науки подобно, скажем, эстетике познавательной способности. Следовательно, всегда остается неизбежная двусмысленность в выражении *эстетический способ представления*, если под этим понимают то способ представления, вызывающий чувство удовольствия и неудовольствия, то способ, касающийся лишь познавательной способности, поскольку в нем имеет место чувственное созерцание, позволяющее нам познавать предметы только как явления.

Между тем эту двусмысленность можно устранить, если выражение *эстетический* применять не к созерцанию и тем более не к представлениям рассудка, а только к актам *способности суждения*. Если бы хотели употреблять [выражение] *эстетическое суждение* в качестве объективного определения, то оно было бы столь явно противоречивым, что, употребляя такое выражение, мы в достаточной мере гарантированы от преврат-

ного толкования. В самом деле, хотя созерцания и могут быть чувственными, но *суждения* всецело относятся к рассудку (понимаемому в широком смысле), и *судить* эстетически, или чувственно, поскольку это должно быть *познанием* предмета, даже в том случае есть противоречие, когда чувственность вмешивается в дело рассудка и (посредством vitium subreptionis) дает рассудку ложное направление; скорее, *объективное* суждение осуществляется всегда лишь рассудком и потому не может называться эстетическим. Вот почему наша трансцендентальная эстетика познавательной способности могла, конечно, говорить о чувственных созерцаниях, но никогда не говорит об эстетических суждениях, так как все ее суждения должны быть логическими, поскольку она имеет дело лишь с познавательными суждениями, определяющими объект. Следовательно, наименование *эстетическое суждение об объекте* сразу же указывает, что хотя данное представление соотносится с объектом, но в суждении имеется в виду определение не объекта, а субъекта и его чувства. В самом деле, в способности суждения рассудок и воображение рассматриваются в соотношении друг с другом и это соотношение можно принимать во внимание, во-первых, объективно, как принадлежащее к познанию (как это было в трансцендентальном схематизме способности суждения); но это же соотношение двух познавательных способностей можно, [во-вторых], рассматривать также и чисто субъективно, поскольку одна способность содействует или мешает другой в одном и том же представлении и тем самым оказывает воздействие на *душевное состояние*, а следовательно, [как] ощущаемое соотношение (чего не бывает при обособленном применении всякой другой познавательной способности). Хотя это ощущение не есть чувственное представление об объекте, все же, поскольку оно субъективно связано с чувственным воплощением понятий рассудка через способность суждения, оно может быть причислено к чувственности как чувственное представление о состоянии субъекта, на которого оказывает воздействие акт указанной способности. И суждение может быть названо эстетическим, т. е.

чувственным (по субъективному действию, а не по определяющему основанию), хотя судить [о чем-то] (а именно объективно) есть действие рассудка (как высшей познавательной способности вообще), а не чувственности.

Каждое *определяющее* суждение *логическое*, так как предикат его есть некоторое данное объективное понятие. Чисто же *рефлектирующее* суждение о данном отдельном предмете *может быть эстетическим*, когда (прежде чем сравнивать этот предмет с другим) способность суждения, у которой нет наготове понятия для данного созерцания, сопоставляет воображение (в одном лишь схватывании этого предмета) с рассудком (в изображении понятия вообще) и воспринимает соотношение обеих познавательных способностей, которое вообще составляет субъективное, лишь ощущаемое условие объективного применения способности суждения (а именно согласие обеих этих способностей между собой). Но возможно также и эстетическое суждение чувствования (Sinnenurteil), а именно когда предикат суждения *не может быть* понятием об объекте, так как не относится к познавательной способности, например *вино приятно*: здесь предикат выражает отношение представления непосредственно к чувству удовольствия, а не к познавательной способности.

Итак, эстетическим суждением в общем [смысле] можно назвать такое суждение, предикат которого никогда не может быть познанием (понятием об объекте, хотя вообще-то может содержать в себе субъективные условия познания). В таком суждении определяющим основанием служит ощущение. Но есть лишь одно-единственное так называемое ощущение, которое никогда не может стать понятием об объекте, и таково чувство удовольствия и неудовольствия. Оно чисто субъективно, тогда как всякое другое ощущение может быть использовано для познания. Следовательно, эстетическим будет такое суждение, определяющее основание которого заключается в ощущении, непосредственно связанном с чувством удовольствия и неудовольствия. В эстетическом суждении чувствования это то ощущение, которое непосредственно порождается эмпириче-

ским созерцанием предмета; в эстетическом же суждении рефлексии — это ощущение, которое вызывает в субъекте гармоническую игру обеих познавательных способностей способности суждения — воображения и рассудка, когда в данном представлении способность схватывания одного и способность изображения другого содействуют друг другу. Это соотношение вызывает в таком случае через одну лишь форму ощущение, служащее определяющим основанием суждения, которое называется поэтому эстетическим и в качестве субъективной целесообразности (без понятия) связано с чувством удовольствия.

Эстетическое суждение чувствования содержит в себе материальную целесообразность, эстетическое же суждение рефлексии — формальную. Но так как первое касается вовсе не познавательной способности, а непосредственно чувства удовольствия через [внешнее] чувство, то лишь чувство удовольствия следует рассматривать как основанное на отличительных принципах способности суждения. А именно если рефлексия о данном представлении предшествует чувству удовольствия (как определяющему основанию суждения), то субъективная целесообразность *мыслится* до того, как *ощущается* ее действие, и в этом отношении, а именно по своим принципам, эстетическое суждение принадлежит к высшей познавательной способности — к способности суждения, под субъективные и тем не менее всеобщие условия которой подводится представление о предмете. Но так как чисто субъективное условие суждения не допускает определенного понятия об определяющем основании этого суждения, то это основание может быть дано лишь в чувстве удовольствия, однако таким образом, что эстетическое суждение всегда есть суждение рефлексии. Напротив, такое суждение, которое не предполагает сравнения представления с познавательными способностями, действующими совместно в способности суждения, есть эстетическое суждение чувствования, соотносящее данное представление также с чувством удовольствия (но не посредством способности суждения и ее принципа). Признак, по которому следует определять это различие, может быть

указан только в самом сочинении. Он состоит в притязании суждения на общезначимость и необходимость. В самом деле, если эстетическое суждение включает в себя нечто подобное, то оно притязает также на то, что его определяющее основание должно заключаться *не просто в чувстве* удовольствия и неудовольствия самом по себе, а *одновременно в некоем правиле* высших познавательных способностей, и главным образом в правиле способности суждения, которое, следовательно, в отношении условий рефлексии есть a priori законодательствующее правило и доказывает *автономию*. Но эта автономия (в отличие от автономии рассудка в отношении теоретических законов природы или автономии разума в отношении практических законов свободы) значима не объективно, т. е. не через понятия о вещах или возможных действиях, а чисто субъективно, для суждения из чувства, которое, если оно может притязать на общезначимость, доказывает, что происхождение его основано на априорных принципах. Это законодательство надо было бы назвать, собственно, *геавтономией* [4], так как способность суждения устанавливает закон не природе и не свободе, а исключительно самой себе и не способна образовать понятия об объектах, а способна лишь сравнивать происходящие случаи с понятиями, данными ей в иной сфере, и a priori указывать субъективные условия возможности такой связи.

Из сказанного становится также понятным, почему в действии, которое способность суждения совершает сама по себе (без понятия об объекте, положенного в основу) как чисто рефлектирующая способность, вместо того чтобы соотносить данное представление с ее собственным правилом, осознавая это соотношение, она непосредственно соотносит рефлексию лишь с ощущением, которому, как и всем ощущениям, всегда сопутствует удовольствие или неудовольствие (этого не бывает ни с какой другой высшей познавательной способностью). Именно потому, что само правило лишь субъективно и соответствие с ним можно познать только в том, что́ также выражает лишь отношение к субъекту, а именно в ощущении как признаке и определяющем

основании суждения, — именно поэтому суждение и называется эстетическим, и, стало быть, все наши суждения в соответствии с порядком высших познавательных способностей можно делить на *теоретические*, *эстетические* и *практические*. Под эстетическими суждениями понимаются лишь суждения рефлексии, соотносящиеся только с некоторым принципом способности суждения как высшей познавательной способности, тогда как эстетические суждения чувствования непосредственно имеют дело лишь с соотношением представлений и внутреннего чувствования (Sinn), поскольку оно чувство (Gefühl).

Примечание

Здесь необходимо прежде всего рассмотреть дефиницию удовольствия как чувственного представления о *совершенстве* предмета. Согласно этой дефиниции, эстетическое суждение чувствования или рефлексии всегда есть познавательное суждение об объекте; ведь совершенство есть определение, которое предполагает понятие о предмете, вследствие чего суждение, приписывающее предмету совершенство, ничем решительно не отличается от других логических суждений, разве только, как это необоснованно утверждают, неясностью, которая присуща этому понятию (ее осмеливаются называть чувственностью), но которая никак не может составлять специфического отличия суждений. В самом деле, в таком случае бесконечное множество суждений не только рассудка, но даже разума также должно было бы называться эстетическим, поскольку в них объект определяется не ясным понятием, как, например, суждения о правом и неправом, ведь очень мало людей (даже философов) имеет ясное понятие о том, что такое правое *. Чувственное представление о совершенстве есть

* Вообще можно сказать, что вещи никогда не должны считаться *специфически различными* из-за качества, переходящего в любое другое качество путем одного лишь увеличения или уменьшения его степени. Различие между ясностью и неясностью понятий зависит исключительно от степени осознания признаков, от того, в какой мере направлено на них внимание; стало быть, в этом отношении один способ представления не отличается спе-

явное противоречие, и если доведенная до единства согласованность многообразного должна называться совершенством, то последнее должно быть представлено через понятие, иначе оно не может называться совершенством. Если хотят, чтобы удовольствие и неудовольствие были не чем иным, как просто познанием вещей посредством рассудка (который только не сознает своих понятий), и чтобы они лишь казались нам просто ощущениями, то следовало бы называть суждение о вещах через удовольствие и неудовольствие не эстетическим (чувственным), а всецело интеллектуальным, и [внешние] чувства были бы в сущности не чем иным, как рассудком, составляющим суждения (хотя и без достаточного осознания своих собственных действий), эстетический способ представления не отличался бы специфически от логического, и это различие в обозначении было бы совершенно бесполезным, поскольку невозможно было бы провести строгое разграничение обоих. (Здесь не место говорить что-нибудь о том мистическом способе представления вещей в мире, который вообще не допускает какого-либо отличного от понятий созерцания, кроме чувственного, так что для этого способа представления не остается, конечно, ничего, кроме созерцающего рассудка.)

Можно было бы еще задать вопрос: «Не означает ли наше понятие целесообразности природы то же самое, что и понятие *совершенства*, и, следовательно, не есть ли эмпирическое осознание субъективной целесообраз-

---

цифически от другого. Созерцание же и понятие отличаются друг от друга специфически, так как они не переходят друг в друга, хотя осознание того и другого и их признаков может как угодно возрастать или уменьшаться. В самом деле, величайшая неясность способа представления посредством понятий (как, например, понятие права) все же сохраняет специфическое отличие этого способа представления в отношении его происхождения от рассудка, а величайшая ясность созерцания ни в малейшей степени не приближает его к понятиям, так как этот способ представления коренится в чувственности. Логическая ясность, как небо от земли, отличается от эстетической, и последняя имеет место, хотя мы вовсе не представляем предмет посредством понятий, т. е. несмотря на то, что как созерцание представление чувственно.

ности или чувство удовольствия от тех или иных предметов чувственное созерцание совершенства, как некоторые хотели бы объяснить вообще удовольствие?»

Я отвечаю: *совершенство* просто как полнота многого, если оно составляет нечто единое, — это онтологическое понятие, которое тождественно понятию целокупности чего-то сложного (через координацию многообразного в агрегате) или одновременно совпадает с понятием субординации его как оснований и следствий в некотором ряду и не имеет ни малейшего отношения к чувству удовольствия и неудовольствия. Совершенство вещи в отношении многообразного [содержания] вещи к ее понятию лишь формально. Если же я говорю о *некоем* совершенстве (которых может быть много у одной вещи при том же понятии вещи), то в основе всегда лежит понятие о чем-то как цели и к этой цели применяется указанное онтологическое понятие — понятие доведенной до единства согласованности многообразного. Однако эта цель не всегда может быть практической целью, предполагающей или включающей в себя удовольствие от существования объекта; она может относиться также к технике, следовательно, она касается лишь возможности вещей и представляет собой *закономерность самого по себе случайного соединения многообразного* в объекте. Примером может служить целесообразность, которую с необходимостью мыслят в возможности правильного шестиугольника, поскольку совершенно случайно то, что шесть равных линий на одной плоскости сходятся как раз только под равными углами; ведь это закономерное соединение предполагает понятие, которое в качестве принципа делает его возможным. Подобная объективная целесообразность, наблюдаемая в вещах природы (преимущественно в организмах), мыслится как объективная и материальная и необходимо связана с понятием цели природы (действительной или ложно ей приписываемой), в отношении которого мы и наделяем вещи совершенством. Суждение об этом называется телеологическим, и оно не связано с чувством удовольствия, равно как это чувство вообще не следует искать в суждении о чисто причинной связи.

Итак, понятие совершенства как объективной целесообразности вообще не имеет никакого отношения к чувству удовольствия, как и последнее — к первому. Для суждения об объективной целесообразности требуется *понятие* об объекте, которое совершенно не нужно для суждения через удовольствие: его может доставлять чисто эмпирическое созерцание. Представление же о субъективной целесообразности объекта и чувство удовольствия совершенно одно и то же (для этого вовсе не требуется отвлеченного понятия целевого соотношения), а между субъективной и объективной целесообразностью существует глубокая пропасть. В самом деле, чтобы установить, есть ли субъективно целесообразное также и объективно целесообразное, для этого большей частью требуется обстоятельное изучение не только практической философии, но также и техники природы или искусства, т. е. чтобы найти совершенство в вещи, требуется разум; чтобы найти в ней приятное, требуется лишь [внешнее] чувство; чтобы обнаружить в ней красоту, не требуется ничего, кроме одной лишь рефлексии (без какого-либо понятия) о данном представлении.

Следовательно, эстетическая способность рефлексии судит только о субъективной целесообразности (а не о совершенстве) предмета, и здесь возникает вопрос: [судит ли она] лишь *посредством* ощущаемого при этом удовольствия или неудовольствия или даже *об* этом удовольствии или неудовольствии, так что суждение в то же время определяет, что с представлением о предмете *должно* быть связано удовольствие или неудовольствие.

Как уже сказано выше, этот вопрос еще нельзя решить здесь в достаточной мере. Только рассмотрение этого рода суждений в сочинении должно выяснить, включают ли они в себя всеобщность и необходимость, которые дали бы нам право вывести их из определяющего основания a priori. В этом случае суждение через познавательную способность (главным образом способность суждения) a priori определяло бы нечто хотя и посредством ощущения удовольствия или неудовольствия, но в то же время и о всеобщности правила связи

этого ощущения с данным представлением. Если же суждение должно было бы содержать только отношение представления к чувству (без посредства познавательного принципа), как это имеет место в эстетическом суждении чувствования (которое не есть ни познавательное суждение, ни суждение рефлексии), то все эстетические суждения принадлежали бы к чисто эмпирической сфере.

Предварительно можно еще заметить, что от познания к чувству удовольствия и неудовольствия нет перехода *посредством понятий* о предметах (поскольку они должны иметь отношение к чувству удовольствия и неудовольствия) и, следовательно, нельзя надеяться a priori определить то влияние, которое оказывает на душу данное представление. подобно тому как раньше, в «Критике практического разума», мы отметили в качестве закона, a priori содержащегося в наших моральных суждениях, то, что представление о всеобщей закономерности воления должно в то же время определять волю и тем самым пробуждать также чувство уважения, и тем не менее мы не смогли вывести это чувство из понятий. Точно так же анализ эстетического суждения рефлексии представит нам содержащееся в нем и основанное на априорном принципе понятие формальной, но субъективной целесообразности объектов, которое по сути дела тождественно чувству удовольствия, однако не может быть выведено из каких-либо понятий, с возможностью которых тем не менее вообще соотносится способность представления, когда она воздействует на душу в рефлексии о предмете.

Дефиниция этого чувства, рассматриваемого вообще, *безотносительно к тому, сопутствует ли оно ощущению* [*внешнего*] *чувства, или рефлексии, или определению воли*, должна быть трансцендентальной *. Она

* К понятиям, употребляемым в качестве эмпирических принципов, полезно применить трансцендентальную дефиницию, если есть основание предполагать, что они a priori находятся в родстве с чистой познавательной способностью. В этом случае поступают так же, как математик, который во многом облегчает решение своей задачи тем, что оставляет неопределенными эмпирические данные ее и просто подводит их синтез под выражения чистой арифметики. Однако против такой дефиниции способ-

может быть сформулирована так: *удовольствие* есть *состояние* души, в котором представление согласуется с самим собой как основанием для того, чтобы либо просто

ности желания («Критика практического разума», предисловие, стр. 16[5]) мне возразили, что нельзя определять эту способность как *способность через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений*, так как чистые *желания* были бы также вожделениями, относительно которых ведь понимают, что они не могут порождать свои объекты. Но это доказывает лишь то, что имеются также определения способности желания, когда она находится в противоречии с самой собой: хотя это весьма примечательный для эмпирической психологии феномен (как для логики наблюдаемое влияние, которое оказывают предрассудки на рассудок), однако он не должен оказывать влияние на дефиницию способности желания, если рассматривать эту способность объективно, а именно какова она сама по себе, до того как что-то отклоняет ее от ее определения. В действительности человек может самым живейшим образом и постоянно желать того, относительно чего он, однако, уверен, что не сможет этого добиться или что это вообще совершенно невозможно: желать, например, чтобы случившееся не случалось, страстно желать, чтобы скорее прошло тягостное для нас время, и т. д. И для морали важно настойчиво предостерегать против подобных пустых и фантастических желаний, которые часто поощряются романами, а иногда и сходными с ними мистическими представлениями о сверхчеловеческом совершенстве и фантастическом блаженстве. Но даже действие, которое подобные пустые желания и стремления, перегружающие сердце и делающие его вялым, оказывают на душу, изнеможение ее от истощения ее сил достаточно доказывают, что эти силы на самом деле неоднократно напрягаются от представлений, чтобы сделать действительным их объект, но столь же часто заставляют душу вновь сознавать свое бессилие. Для антропологии представляет собой немаловажную задачу исследование того, почему природа наделила нас склонностью к такой бесплодной трате сил, как пустые желания и стремления (играющие, конечно, большую роль в человеческой жизни). Мне кажется, что здесь, как и во всех других случаях, она мудро устроила. Ведь если бы мы не побуждались к напряжению сил представлением об объекте до того, как мы удостоверились бы, что наших способностей достаточно для создания объекта, то это напряжение сил оставалось бы, вероятно, большей частью неиспользованным. Ведь обычно мы учимся познавать наши силы только благодаря тому, что мы их испытываем. Природа, следовательно, связала назначение наших сил с представлением об объекте еще до знания нашей способности, часто возникающей именно только благодаря этому устремлению, которое вначале самой душе казалось пустым желанием. Мудрость обязана ограничить этот инстинкт, но это ей никогда не удастся, или она никогда не будет требовать, чтобы искоренить его.

сохранить само это состояние (так как состояние содействующих друг другу способностей души в представлении сохраняет само себя), либо породить объект удовольствия. Если имеет место первое, то суждение о данном представлении есть эстетическое суждение рефлексии. Если имеет место второе, то это эстетически патологическое или эстетически практическое суждение. Здесь нетрудно видеть, что удовольствие или неудовольствие, не будучи способами познания, сами по себе вообще не поддаются дефиниции; их надо чувствовать, а не усматривать, и поэтому дефиниция их только через влияние, которое оказывает представление посредством этого чувства на деятельность способностей души, будет неполной.

IX. О телеологическом рассмотрении

Под *формальной* техникой природы я подразумевал целесообразность ее в созерцании; под *реальной* же техникой я подразумеваю ее целесообразность согласно понятиям. Первая дает для способности суждения целесообразные образы, т. е. форму, при созерцании которой воображение и рассудок сами собой согласуются друг с другом для возможности понятия. Вторая означает понятие о вещах как целях природы, т. е. как таких, внутренняя возможность которых предполагает цель, стало быть понятие, которое в качестве условия лежит в основе каузальности их порождения.

Способность суждения сама может a priori давать и конструировать целесообразные формы созерцания, если она создает их для схватывания так, как они подходят для изображения понятия. Но цели, т. е. представления, которые сами рассматриваются как условия каузальности их предметов (как следствий), вообще должны быть даны откуда-нибудь, прежде чем способность суждения будет заниматься условиями многообразного, чтобы согласовать его. Если эти цели должны быть целями природы, то нужно, чтобы некоторые природные вещи могли рассматриваться так, как если бы они были продуктами некоей причины, и каузальность ее могла бы быть определена лишь *представлением* об

объекте. Однако мы не можем a priori определить, как и сколь различным образом возможны вещи через их причины: для этого необходимы эмпирические законы.

Суждение о целесообразности в природных вещах, которая рассматривается как основание их возможности (как цели природы), называется *телеологическим суждением*. Однако хотя сами эстетические суждения невозможны a priori, тем не менее в необходимой идее опыта как системы даны априорные принципы, которые содержат понятие формальной целесообразности природы для нашей способности суждения, и отсюда a priori выявляется возможность эстетических суждений рефлексии, как таковых, основывающихся на априорных принципах. Природа согласуется необходимым образом не только с нашим *рассудком* в отношении своих трансцендентальных законов, но и в своих эмпирических законах со *способностью суждения* и присущей ей способностью изображать их в эмпирическом схватывании их форм посредством воображения, и притом лишь ради опыта; здесь может быть еще доказана необходимость формальной целесообразности природы в отношении указанной согласованности (со способностью суждения). Однако в качестве объекта телеологического рассмотрения природа должна мыслиться согласующейся также и с *разумом* в соответствии с понятием о цели, которое он составляет себе, как в соответствии с его каузальностью. Это больше того, чего можно требовать от одной лишь способности суждения, которая может, правда, содержать собственные априорные принципы для формы созерцания, но не для понятий о порождении вещей. Следовательно, понятие реальной *цели природы* лежит полностью за пределами способности суждения, если последняя берется сама по себе. И так как она в качестве обособленной познавательной способности рассматривает в представлении до всякого понятия лишь две способности — воображение и рассудок — в их соотношении и таким образом усматривает субъективную целесообразность предмета для познавательной способности в схватывании этого предмета (воображением), то в телеологической целесообразности вещей как целей природы, которые могут быть

представлены лишь посредством понятий, она должна будет соотнести рассудок с разумом (который для опыта вообще не необходим), чтобы представить вещи как цели природы.

Эстетическое рассмотрение природных форм могло в чисто эмпирическом схватывании созерцания, не положив в основу понятие о предмете, найти целесообразными некоторые встречающиеся в природе предметы, а именно только в отношении к субъективным условиям способности суждения. Следовательно, эстетическое рассмотрение не требовало и не порождало никакого понятия об объекте; поэтому оно и объявило эти объекты не *целями природы* в объективном суждении, а лишь *целесообразными* для способности представления, в субъективном отношении; эту целесообразность форм, равно как и технику природы в отношении ее (technica speciosa), можно назвать *фигуральной.*

Телеологическое же суждение предполагает понятие об объекте и судит о возможности его согласно закону связи причин и действий. Эту технику природы можно было бы поэтому назвать *пластической*, если бы это слово уже не употреблялось в более общем смысле, а именно для обозначения красоты природы, а также намерений природы; поэтому, если угодно, ее можно назвать *органической техникой* природы. Это выражение обозначает понятие целесообразности не только применительно к способу представления, но и в отношении возможности самих вещей.

Однако существеннее и важнее всего для данного параграфа, пожалуй, доказательство того, что понятие *конечных причин* в природе, которое отделяет телеологическое рассмотрение природы от рассмотрения ее по всеобщим механическим законам, принадлежит лишь способности суждения, а не рассудку или разуму, т. е., поскольку понятие целей природы можно было бы применять и в объективном смысле в качестве *намерения природы*, такое уже софистическое (vernünftelnd) применение вовсе не было бы основано в опыте, который хотя и может предлагать цели, но ничем не может доказать, что они в то же время намерения; стало быть, то,

что встречается в опыте как принадлежащее к телеологии, содержит в себе исключительно лишь отношение предметов опыта к способности суждения, а именно основоположение последней, благодаря которому она устанавливает законы для самой себя (не для природы), т. е. содержит его как рефлектирующая способность суждения.

Понятие целей и целесообразности есть, правда, понятие разума, поскольку разуму приписывают основание возможности объекта. Однако целесообразность природы или же понятие о вещах как целях природы ставит разум как причину в такое соотношение с подобными вещами, в котором мы никаким опытом не распознаем его как основание их возможности. В самом деле, лишь в *произведениях искусства* мы можем осознать каузальность разума в отношении объектов, которые поэтому называются целесообразными или целями. Называть же по отношению к ним разум техническим подобает [лишь] опыту, касающемуся каузальности наших собственных способностей. Однако представлять себе природу подобно разуму технической (и таким образом приписывать *природе* целесообразность и даже цели) — такое представление есть особое понятие, которого мы не можем найти в опыте и которое лишь способность суждения вкладывает в свою рефлексию о предметах, чтобы в соответствии с его указанием осуществить опыт по частным законам, а именно по законам возможности системы.

Всю целесообразность природы можно рассматривать либо как *естественную* (forma finalis naturae spontanea), либо как *преднамеренную* (intentionalis). Сам опыт дает право только на первый способ представления; второй способ есть гипотетический способ объяснения, который дополняет указанное понятие о вещах как целях природы. Первое понятие о вещах как целях природы относится первоначально к *рефлектирующей* способности суждения (хотя и не эстетически, а логически рефлектирующей), второе — к *определяющей*. Для первого требуется, правда, также и разум, но лишь ради опыта, который надо осуществить по принципам (следовательно, [разум] в его *имманентном* примене-

нии), для второго же — разум, возвышающийся до запредельного (в трансцендентном применении).

Мы можем и должны, насколько это в наших силах, стремиться исследовать природу в ее причинной связи по чисто механическим законам ее в опыте: в этих законах ведь заключаются истинные физические основания объяснения, цепь (Zusammenhang) которых составляет научное познание природы разумом. Однако среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержащие такую связь действующих причин, в основу которой мы должны положить понятие цели, если только хотим осуществить опыт, т. е. наблюдение согласно принципу, соответствующему внутренней возможности опыта. Если бы мы захотели рассматривать форму опыта и ее возможность лишь по механическим законам, при которых идея действия не должна быть положена в основу возможности его причины, а должна быть взята в обратном отношении, то было бы невозможно получить из специфической формы этих природных вещей хотя бы одно эмпирическое понятие, которое позволило бы нам перейти от внутреннего устройства этих вещей как причины к действию. Дело в том, что части этих механизмов (Maschinen), поскольку каждая из них имеет не само по себе обособленное, а общее им основание их возможности, представляют собой причину наблюдаемого в них действия. Но так как природе физико-механических причин будет явно противоречить, если целое будет причиной возможности каузальности частей — скорее, части должны быть уже даны, чтобы понять возможность целого; так как, далее, особое представление целого, предшествующее возможности частей, есть не более как идея, а эта идея, рассматриваемая как основание каузальности, называется целью, — то ясно, что, если имеются такого рода продукты природы, исследовать их свойства и их причины даже в опыте невозможно (не говоря уже о том, чтобы объяснить их с помощью разума), не представляя себе определенным образом эти продукты природы, их форму и каузальность согласно некоему принципу целей.

Теперь ясно, что в подобных случаях понятие объективной целесообразности природы служит только *для рефлексии* об объекте, а не *для определения* объекта понятием цели и что телеологическое суждение о внутренней возможности продукта природы есть не определяющее, а чисто рефлектирующее суждение. Так, например, когда говорят, что хрусталик в глазу имеет *цель* посредством вторичного преломления световых лучей, исходящих из одной точки, вновь соединить их в одной точке на сетчатой оболочке глаза, это означает лишь, что представление о цели в каузальности природы при образовании глаза мыслится потому, что подобная идея служит принципом, который позволяет тем самым проводить исследование глаза, касающееся указанной части глаза, а также ради средств, которые можно было бы придумать, чтобы содействовать указанному действию. Этим природе еще не приписывается причина, действующая согласно представлению о целях, т. е. *преднамеренно*, что было бы определяющим телеологическим суждением и в качестве такового трансцендентным, поскольку оно предлагало бы каузальность, выходящую за пределы природы.

Следовательно, понятие целей природы есть понятие, которое образует исключительно лишь рефлектирующая способность суждения ради своих собственных нужд, для того чтобы исследовать причинную связь в предметах опыта. При объяснении внутренней возможности тех или иных природных форм с помощью телеологического принципа остается неопределенным, *преднамеренна* ли их целесообразность или *непреднамеренна*. Суждение, которое утверждает то или другое, было бы уже не чисто рефлектирующим, а определяющим суждением, и понятие цели природы не было бы уже *понятием одной лишь способности суждения* для имманентного (эмпирического) применения, а было бы связано с некоторым *понятием разума* о преднамеренно действующей причине, поставленной над природой; применение же этого понятия было бы трансцендентным, как бы ни судили в данном случае — утвердительно или отрицательно.

X. Об отыскании принципа технической способности суждения

Если для всего того, что происходит, следует найти лишь основание объяснения, то это основание может быть либо эмпирическим, либо априорным принципом или может быть составлено из обоих, как это видно на примере физико-механических объяснений событий телесного мира, находящих свои принципы отчасти в общем (рациональном) естествознании, отчасти же в естествознании, содержащем эмпирические законы движения. Нечто подобное имеет место, когда ищут психологические основания для объяснения того, что́ происходит в нашей душе, но с той лишь разницей, что, насколько мне известно, принципы для этого основания все эмпирические, за исключением одного, а именно принципа *постоянства* всех изменений (так как время, которое имеет лишь одно измерение, составляет формальное условие внутреннего созерцания); этот принцип a priori лежит в основе этих восприятий, однако отсюда почти ничего нельзя извлечь для объяснения, потому что общее учение о времени в отличие от чистого учения о пространстве (геометрии) не дает достаточного материала для целостной науки.

Следовательно, если бы надо было объяснить, как впервые возникло у людей то, что мы называем вкусом, почему одни предметы привлекали вкус гораздо больше, чем другие, и породили в тех или иных местах и в том или ином обществе суждение о красоте, по какой причине вкус мог подняться до роскоши и т. п., то принципы такого объяснения следовало бы искать большей частью в психологии (под которой в подобном случае всегда понимается лишь эмпирическая психология). Так, моралисты требуют от психологов объяснить им странное явление скупости, которая видит в одном лишь обладании средствами для жизни в довольстве (или для любой другой цели) абсолютную ценность, имея, однако, намерение никогда ими не пользоваться; или честолюбия, которое находит эти средства в одной лишь славе без какой-либо дальнейшей цели, [объяснить им это явление для того], чтобы они могли сообра-

зовать свои предписания не с самими нравственными законами, а с устранением препятствий, противодействующих влиянию этих законов. При этом, однако, надо признать, что с психологическими объяснениями, если сравнивать их с физическими, дело обстоит очень плохо; что они сплошь гипотетические и к трем различным основаниям объяснения очень легко можно придумать четвертое, столь же иллюзорное, и что поэтому множество подобного рода мнимых психологов, которые умеют находить причины для каждой душевной аффектации и душевного волнения, пробуждаемого спектаклями, поэтическими представлениями и предметами природы, и называют это свое остроумие философией, предназначенной для научного объяснения обыкновеннейших явлений природы в телесном мире, — эти психологи не обнаруживают не только никакого знания, но, вероятно, даже и способности к нему. Вести психологические наблюдения (как это делал Бёрк [6] в своем сочинении о прекрасном и возвышенном), стало быть, собирать материал для будущих подлежащих объединению в систему эмпирических правил, не желая, однако, понять эти правила, — такова, вероятно, единственно истинная обязанность эмпирической психологии, которая вряд ли сможет когда-либо притязать на звание философской науки.

Но если суждение выдает само себя за общезначимое и, следовательно, претендует на *необходимость* в своем утверждении, то, все равно будет ли эта мнимая необходимость основываться на априорных понятиях об объекте или на субъективных условиях для понятий, лежащих a priori в основе, было бы нелепо, признавая за подобным суждением такого рода притязание, оправдывать это суждение тем, что происхождение суждения объяснялось бы психологически. Ведь тем самым поступили бы вопреки собственным намерениям, и если бы искомое объяснение полностью удалось, то оно доказало бы, что суждение безусловно не может притязать на необходимость как раз потому, что можно показать его эмпирическое происхождение.

Именно таковы эстетические суждения рефлексии (которые мы далее будем разбирать, называя их суждениями вкуса). Они притязают на необходимость и говорят не о том, что каждый судит таким-то образом, — объяснение этого было бы задачей эмпирической психологии, — а о том, что так *дóлжно* судить, что равнозначно тому, что они сами по себе имеют априорный принцип. Если бы подобного рода суждения, притязающие на необходимость, не имели отношения к такому принципу, то следовало бы допустить, что суждение потому и может притязать на общезначимость, что оно действительно общезначимо, как это доказывает наблюдение, и, наоборот, из того, что каждый судит определенным образом, вытекает, что он и *должен* судить таким образом, а это очевидная нелепость.

Правда, у эстетических суждений рефлексии имеется трудность: они никак не могут основываться на понятиях и, следовательно, не могут быть выведены ни из какого определенного принципа, иначе они были бы логическими суждениями; субъективное же представление о целесообразности никоим образом не должно быть понятием о цели. Но тем не менее *отношение* к априорному принципу может и должно иметь место там, где суждение притязает на необходимость, и именно о таком только суждении и о возможности такого притязания и идет здесь речь; критика же разума именно благодаря этому притязанию побуждается к тому, чтобы исследовать лежащий в основе, хотя и неопределенный, принцип, и ей может удаться найти этот принцип и признать, что он субъективно и a priori лежит в основе суждения, хотя никогда и не сможет дать определенного понятия об объекте.

* *
*

Точно так же надо признать, что телеологическое суждение основано на априорном принципе и что оно невозможно без такового, хотя мы находим цель природы в подобных суждениях исключительно благодаря

опыту и без него не могли бы даже узнать, что такого рода вещи возможны. Хотя телеологическое суждение и связывает определенное понятие о цели, которое оно кладет в основу возможности тех или иных продуктов природы, с представлением об объекте (чего не бывает в эстетическом суждении), тем не менее оно всегда лишь суждение рефлексии, так же как и предыдущее суждение. Никак нельзя утверждать, что природа (или через нее какая-нибудь другая сущность) в самом деле преднамеренно *действует* в этой объективной целесообразности, т. е. что в ней или ее причине мысль о цели определяет каузальность; мы должны лишь по этой аналогии (отношения причин и действий) пользоваться механическими законами природы, чтобы познать возможность таких объектов и получить о них понятие, которое может связать их в подлежащем систематизации опыте.

Телеологическое суждение сравнивает понятие продукта природы по тому, каков он есть, с тем, чем он *должен быть*. Здесь в основу рассмотрения его возможности кладется понятие (о цели), которое a priori предшествует [ему]. Нетрудно представить себе такого рода возможность в произведениях искусства. Но думать о продукте природы, что он чем-то *должен* был *быть*, и по этому судить о том, действительно ли он таков, — это уже предполагает принцип, который не может быть выведен из опыта (показывающего лишь то, что́ представляют собой вещи).

То обстоятельство, что мы можем видеть глазами, мы узнаем непосредственно, равно как и внешнюю и внутреннюю структуру глаза, которая содержит условия этого его возможного применения и, следовательно, содержит каузальность согласно механическим законам. Но я могу также пользоваться камнем, чтобы разбить что-то или что-нибудь построить на нем и т. д., и эти действия также могут быть соотнесены со своими причинами как цели, однако на основании этого я не могу сказать, что камень должен был служить для строительства. Лишь о глазе я высказываю суждение, что он *должен* был быть пригодным для зрения, и хотя внешний вид, свойства всех частей глаза и их сочета-

ние, рассматриваемые по чисто механическим законам природы, совершенно случайны для моей способности суждения, все же в форме и в строении глаза я мыслю необходимость быть сформированным определенным образом, а именно согласно понятию, которое предшествует причинам, формирующим этот орган; без этого понятия возможность данного продукта природы я не постигну ни по какому механическому закону природы (чего не будет с камнем в приведенном примере). Это долженствование содержит необходимость, явно отличающуюся от физико-механической необходимости, в соответствии с которой вещь возможна согласно одним лишь законам действующих причин (без предшествующей идеи вещи), и оно так же не может быть определено чисто физическими (эмпирическими) законами, как необходимость эстетического суждения психологическими законами; это долженствование требует собственного априорного принципа в способности суждения, поскольку она рефлектирующая; этому принципу подчиняется телеологическое суждение, и из него это долженствование и должно быть определено в соответствии с его значимостью и ограничением.

Следовательно, все суждения о целесообразности природы, будь они эстетическими или телеологическими, подчиняются априорным принципам, и притом таким, которые принадлежат специфически и исключительно к способности суждения, так как эти суждения все чисто рефлектирующие, а не определяющие. Именно поэтому они — предмет критики чистого разума (взятой в самом общем смысле), в которой телеологические суждения нуждаются больше, чем эстетические: предоставленные самим себе, они призывают разум делать умозаключения, которые могут потеряться в запредельном, тогда как эстетические требуют кропотливого исследования только для того, чтобы они даже по своему принципу не ограничивались исключительно эмпирическим и тем самым не сводили бы на нет своих притязаний на необходимую значимость для каждого.

XI. Энциклопедическое введение критики способности суждения в систему критики чистого разума

Всякое введение к изложению есть либо введение в предлежащее учение, либо введение самого учения в систему, часть которой оно составляет. Первое предшествует учению, второе должно было бы по справедливости составлять заключение этого учения, чтобы указать ему согласно основоположениям его место в совокупности учений, с которыми оно связано общими принципами. Первое можно назвать *пропедевтическим* введением, второе — *энциклопедическим*.

Пропедевтические введения обычно подготавливают к тому учению, которое собираются изложить: они приводят необходимые для этого предварительные знания из других, уже имеющихся учений или наук, чтобы сделать возможным переход. Если в них стремятся тщательно разграничить собственные принципы (domestica) нового учения от тех, которые принадлежат другому учению (peregrinis), то такие введения предназначены для определения границ наук — предосторожность, которую никогда нельзя считать чрезмерной, так как без нее нечего надеяться на основательность, особенно в философском познании.

Энциклопедическое же введение предполагает не родственное учение, подготавливающее к новому, а идею системы, которая лишь благодаря этому введению становится завершенной. Так как подобная система возможна не посредством собирания и накопления многообразного [материала], который нашли на пути исследования, а лишь тогда, когда могут быть полностью указаны субъективные или объективные источники определенного рода знаний благодаря формальному понятию целого, содержащему в себе также априорный принцип полного деления, то нетрудно понять, почему энциклопедические введения, как бы они ни были полезны, столь редки.

Так как способность, отличительный принцип которой следует здесь отыскать и разобрать (способность суждения), носит столь особый характер, что она сама

по себе не дает знания (ни теоретического, ни практического) и, несмотря на то, что ее принцип априорный, все же не составляет части трансцендентальной философии как объективного учения, а лишь образует связь двух других высших познавательных способностей (рассудка и разума), — то мне будет позволено при определении принципов способности, доступной не доктрине, а только критике, отступить от порядка, необходимого во всех остальных случаях, и предпослать [этой критике] краткое энциклопедическое введение ее, и притом не в систему *наук* чистого разума, а лишь в *критику* всех a priori определимых способностей души, поскольку они вместе составляют в душе систему, и таким образом объединить пропедевтическое введение с энциклопедическим.

Включение способности суждения в систему чистых способностей познания посредством понятий полностью основывается на ее трансцендентальном принципе, свойственном лишь ей: природа [в] спецификации трансцендентальных законов рассудка (принципов ее возможности как природы вообще), т. е. в многообразии ее эмпирических законов, действует [согласно] идее системы деления природы ради возможности опыта как эмпирической системы. — Это дает сначала, и притом a priori, понятие объективно случайной, субъективно же (для нашей познавательной способности) необходимой закономерности, т. е. закономерности природы. И хотя этот принцип ничего не определяет в отношении особых природных форм, а целесообразность их каждый раз должна быть дана эмпирически, тем не менее суждение об этих формах притязает на общезначимость и необходимость как чисто рефлектирующее суждение благодаря отношению субъективной целесообразности данного представления для способности суждения к указанному априорному принципу способности суждения о целесообразности природы в ее эмпирической закономерности вообще; таким образом, эстетическое рефлектирующее суждение можно рассматривать как такое, которое основывается на априорном принципе (хотя оно и не определяющее суждение), а способность суждения в нем считает себя вправе занять

место в критике высших чистых познавательных способностей.

Понятие целесообразности природы (как технической целесообразности, существенно отличающейся от практической), если только оно не должно выдавать то, *что мы делаем из нее*, за то, *что она есть*, представляет собой обособленное от всякой догматической философии (как теоретической, так и практической) понятие, основывающееся исключительно на указанном принципе способности суждения, который предшествует эмпирическим законам и один только дает возможность довести их согласованность до единства системы. Отсюда поэтому видно, что из двух способов применения рефлектирующей способности суждения (эстетического и телеологического) то суждение, которое предшествует всякому понятию об объекте, стало быть единственно эстетическое рефлектирующее суждение, имеет свое определяющее основание в способности суждения [7], не смешанное с какой-либо другой познавательной способностью; телеологическое же суждение [о] понятии цели природы, хотя это понятие применяется в самом суждении лишь как принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения, можно составлять не иначе как посредством связи разума с эмпирическими понятиями. Поэтому возможность телеологического суждения о природе можно легко показать, не полагая в его основу особый принцип способности суждения; ведь способность суждения следует лишь принципу разума. Возможность же эстетического и тем не менее основанного на априорном принципе суждения одной лишь рефлексии, т. е. [возможность] суждения вкуса, — если можно доказать, что оно действительно вправе притязать на общезначимость, — обязательно нуждается в критике способности суждения как способности, имеющей отличительные трансцендентальные принципы (подобно рассудку и разуму), и лишь благодаря этому способность суждения становится пригодной к тому, чтобы быть принятой в систему чистых познавательных способностей. Причина этого в том, что эстетическое суждение, не предполагая понятия о своем предмете, тем не менее приписывает ему целесообраз-

ность, и притом общезначимую, для чего, следовательно, принцип должен содержаться в самой способности суждения. Телеологическое же суждение предполагает понятие об объекте, которое разум подводит под принцип целевой связи, хотя это понятие цели природы применяется способностью суждения лишь в рефлектирующем, а не в определяющем суждении.

Таким образом, собственно говоря, в одном лишь вкусе, и притом в отношении предметов природы, способность суждения раскрывается как способность, которая имеет отличительный принцип и благодаря этому обоснованно притязает на место в общей критике высших познавательных способностей, чего от нее, может быть, и не ожидали бы. Но если уж дана способность суждения как способность a priori устанавливать для себя принципы, то необходимо также определить сферу этой способности, и для этой полноты критики требуется, чтобы ее эстетическая способность была познана вместе с телеологической как содержащаяся в одной способности и основывающаяся на одном и том же принципе; ведь и телеологическое суждение о вещах природы, и эстетическое относятся к рефлектирующей (а не определяющей) способности суждения.

Но если критика вкуса, которая обычно используется лишь для улучшения или упрочения самого вкуса, рассматривается с трансцендентальной точки зрения, она, восполняя пробел в системе наших познавательных способностей, открывает поразительные и, как мне кажется, весьма многообещающие виды на полную систему всех способностей души, поскольку они в своем определении соотнесены не только с чувственным, но и со сверхчувственным, при этом нет необходимости передвигать пограничные столбы, установленные строгой критикой для их целевого (letzteren) применения. Может быть, читателю тем легче будет уяснить себе взаимозависимость последующих изысканий, если я уже здесь дам набросок этой систематической связи, который, как и весь данный параграф, должен был бы, конечно, находиться в заключительной части сочинения.

Способности души могут быть все сведены к следующим трем:

Способность познания

Чувство удовольствия и неудовольствия

Способность желания

Однако в основе применения всех этих способностей всегда лежит познавательная способность, хотя и не всегда познание (ведь представление, которое относится к познавательной способности, может быть также чистым или эмпирическим созерцанием без понятия). Итак, поскольку речь идет о способности познания согласно принципам, наряду со способностями души вообще имеются следующие высшие познавательные способности:

Способность познания — рассудок

Чувство удовольствия и неудовольствия — способность суждения

Способность желания — разум

Оказывается, что рассудок содержит в себе отличительные априорные принципы для познавательной способности, способность суждения — только для чувства удовольствия и неудовольствия, а разум — лишь для способности желания. Эти формальные принципы обосновывают необходимость, которая отчасти объективна, отчасти субъективна, отчасти же оттого, что она субъективна, обладает также объективной значимостью, после того как они через стоящие рядом с ними высшие способности определяют соответствующие этим последним способности души.

Познавательная способность	— *рассудок*	— *закономерность*
Чувство удовольствия и неудовольствия	— *способность суждения*	— *целесообразность*
Способность желания	— *разум*	— целесообразность, которая в то же время есть закон *(обязательность)*

Наконец, к приведенным априорным основаниям возможности форм присоединяются и последние как их продукты:

Способности души	***Высшие способности познания***	***Априорные принципы***	***Продукты***
Познавательная способность	— *рассудок*	— *закономерность*	— *природа*
Чувство удовольствия и неудовольствия	— *способность суждения*	— *целесообразность*	— *искусство*
Способность желания	— *разум*	— целесообразность, которая в то же время есть закон *(обязательность)*	— *нравственность*

Следовательно, ***природа*** основывает свою *закономерность* на априорных принципах *рассудка* как *познавательной способности;* ***искусство*** a priori сообразуется в своей *целесообразности* со *способностью суждения* по отношению к *чувству удовольствия* и *неудовольствия;* наконец, ***нравственность*** (как продукт свободы) подчиняется идее такой формы *целесообразности,* кото-

рая годна в качестве всеобщего закона как определяющего основания *разума* в отношении *способности желания*. Суждения, возникающие таким образом из априорных принципов, которые свойственны каждой основной способности души, — это *теоретические, эстетические* и *практические* суждения.

Так выявляется система способностей души в их соотношении с природой и свободой, каждая из которых имеет отличительные *определяющие* априорные принципы, и потому они составляют две части (теоретическую и практическую) философии как доктринальной системы; в то же время [выявляется] переход посредством способности суждения, которая связывает отличительным принципом обе части, а именно переход от *чувственного* субстрата первой части к *умопостигаемому* субстрату второй части философии, [выявляется] благодаря критике той способности (способности суждения), которая служит лишь для связывания и потому сама по себе, правда, не может дать познание или внести какой-либо вклад в доктрину, но суждения которой, называющиеся *эстетическими* (их принципы чисто субъективны) и отличающиеся от всех тех [суждений], основоположения которых должны быть объективны (они могут быть теоретическими или практическими) и которые называются *логическими*, суть столь особого рода, что они соотносят чувственные созерцания с идеей природы, закономерность которой нельзя понять без отношения ее к некоему сверхчувственному субстрату; доказательство этого будет приведено в самом сочинении.

Критику этой способности в отношении суждений первого рода мы будем называть не *эстетикой* (как бы учением о [внешних] чувствах), а *критикой эстетической способности суждения*, так как первый термин имеет слишком широкий смысл и мог бы означать также чувственность *созерцания*, относящегося к теоретическому познанию и дающего материал для логических (объективных) суждений; поэтому мы уже сам термин *эстетика* предназначили исключительно для предиката, относящегося в познавательных суждениях к созерцанию. Если же называть способность суждения

эстетической на том основании, что она соотносит представление об объекте не с понятиями и суждение, следовательно, не с познанием (оно не определяющее, а лишь рефлектирующее), то можно не опасаться ложного толкования; в самом деле, созерцания для логической способности суждения, хотя они и чувственные (эстетические), все же должны быть возвышены сначала до понятий, чтобы служить для познания объекта, — а у эстетической способности суждения так не бывает.

XII. Деление критики способности суждения

Деление сферы познаний того или иного рода, для того чтобы представить ее как систему, имеет важное, недостаточно еще осознанное значение, но связано со столь же часто упускаемыми из виду трудностями. Если части для такого возможного целого рассматриваются уже как данные полностью, то деление осуществляется *механически,* с помощью одного лишь сравнения, и целое становится *агрегатом* (примерно так, как образуются города, когда, невзирая на полицейское управление, земля делится между объявившимися поселенцами в соответствии с намерениями каждого). Но если идею о целом согласно тому или иному принципу можно и дóлжно предполагать до определения частей, то деление должно производиться *научно,* и только таким образом целое становится системой. Это требование всегда имеет место там, где речь идет о сфере априорного познания (основывающегося со своими принципами на особой законодательствующей способности субъекта), ибо здесь отличительными свойствами этой способности a priori определена сфера применения этих законов, а отсюда также число частей и отношение их к целому. Однако нельзя произвести обоснованное деление, не *составляя* в то же время самогó целого и заранее не воспроизводя его полностью во всех его частях, хотя лишь по правилам *критики,* а для того чтобы потом привести это целое к систематической форме *доктрины* (если только таковая вообще возможна в отношении природы этой познава-

тельной способности), требуется лишь связать с этим *обстоятельность* применения к особенному и изящество *точности*.

Чтобы произвести деление критики способности суждения (а эта способность именно такова, что хотя и основана на априорных принципах, однако никогда не может дать материала для доктрины), надо положить в основу разграничение, [а именно] что не определяющая, а лишь рефлектирующая способность суждения имеет собственные априорные принципы; что первая действует лишь *схематически*, подчиняясь законам другой способности (рассудка), и только вторая действует *технически* (по собственным законам) и что в основе последнего способа действия лежит принцип техники природы, стало быть понятие целесообразности, которую нужно a priori предположить в ней и которая хотя и необходимо предполагается рефлектирующей способностью суждения согласно принципу этой способности лишь субъективно, т. е. по отношению к самой этой способности, но включает в себя также понятие *возможной* объективной целесообразности, т. е. закономерности вещей природы как целей природы.

Чисто субъективно рассматриваемая целесообразность, которая, следовательно, не основывается и не может основываться ни на каком понятии, поскольку она рассматривается чисто субъективно, представляет собой отношение к чувству удовольствия и неудовольствия, и суждение о ней *эстетическое* (в то же время единственно возможный способ судить эстетически). Но так как, если это чувство лишь сопутствует чувственному представлению объекта, т. е. ощущению его, эстетическое суждение есть суждение эмпирическое и требует, правда, особой восприимчивости, но не особой способности суждения; так как, далее, если бы последняя предполагалась определяющей, в основе должно было бы лежать понятие о цели, следовательно, целесообразность как объективная должна была бы рассматриваться не эстетически, а логически, — то под эстетической способностью суждения как особой способностью необходимо следует понимать только *реф-*

лектирующую способность суждения, а чувство удовольствия (тождественное представлению о *субъективной целесообразности*) должно рассматриваться как принадлежащее не ощущению в эмпирическом представлении об объекте и не понятию последнего, а лишь рефлексии и ее форме (специфическое действие способности суждения), благодаря чему она вообще стремится от эмпирических созерцаний к понятиям, а также рассматриваться как связанное с ней согласно априорному принципу.

Следовательно, *эстетика* рефлектирующей способности суждения составит часть критики этой способности, подобно тому как *логика* той же самой способности под именем *телеологии* составит другую ее часть. Но и в той и в другой сама природа рассматривается как техническая, т. е. как целесообразная в своих продуктах, в первом случае субъективно, в отношении одного только способа представления субъекта, во втором же случае как объективно целесообразная по отношению к возможности самого предмета. Далее мы увидим, что целесообразность форм в явлении есть *красота*, а способность судить о красоте — *вкус*. Из этого, кажется, следовало бы, что деление критики способности суждения на эстетическую и телеологическую должно было бы заключать в себе лишь *учение о вкусе* и *физическое учение о целях* (рассмотрение предметов в мире как целей природы).

Однако всю *целесообразность*, будь она субъективной или объективной, можно разделить на *внутреннюю* и *относительную;* первая из них коренится в представлении о предмете самом по себе, вторая — лишь в случайном *применении* этого представления. В соответствии с этим, *во-первых,* форма предмета может быть воспринята для рефлектирующей способности суждения как целесообразная уже сама по себе, т. е. в одном лишь созерцании без понятий, и тогда субъективная целесообразность приписывается вещи и самой природе; *во-вторых*, объект при восприятии может сам по себе не иметь для рефлексии ничего целесообразного для определения своей формы, но тем не менее представление о нем, будучи применено к целесообразности,

a priori заключенной в субъекте, для пробуждения чувства последней (например, сверхчувственного определения способностей души субъекта), может составлять эстетическое суждение, соотносящееся с априорным принципом (правда, лишь субъективным), но в отличие от первого [суждения] [соотносящееся] не с *целесообразностью природы* в отношении субъекта, а лишь с возможным целесообразным *применением* тех или иных чувственных созерцаний согласно их форме посредством чисто рефлектирующей способности суждения. Следовательно, если первое суждение приписывает предметам природы *красоту*, а второе — *возвышенность*, и оба [делают это] лишь посредством эстетических (рефлектирующих) суждений, без понятий об объекте, принимая в соображение только субъективную целесообразность, — то для суждения о возвышенном не нужно предполагать какую-либо особую технику природы, так как при этом все зависит лишь от случайного применения представления не ради познания объекта, а ради другого чувства, а именно чувства внутренней целесообразности в задатках способностей души. Тем не менее не следует исключать суждение о возвышенном в природе из деления эстетики рефлектирующей способности суждения, так как оно также выражает субъективную целесообразность, которая не основывается на понятии об объекте.

Точно так же обстоит дело с объективной целесообразностью природы, т. е. с возможностью вещей как целей природы, суждение о которых строится лишь согласно понятиям о них, т. е. не эстетически (в отношении к чувству удовольствия или неудовольствия), а логически, и называется телеологическим. Объективная целесообразность полагается в основу либо внутренней возможности объекта, либо относительной возможности его внешних последствий. В первом случае телеологическое суждение рассматривает *совершенство* вещи согласно цели, заключенной в ней самой (так как многообразное в ней относится друг к другу как цель и средство, и наоборот), во втором случае телеологическое суждение о природном объекте касается

лишь его *полезности*, а именно соответствия некоторой цели, заключенной в других вещах.

Сообразно с этим критика эстетической способности суждения содержит, во-первых, критику *вкуса* (способности судить о прекрасном), во-вторых, критику *духовного чувства*, ибо так я пока называю способность представлять возвышенное в предметах. — Так как телеологическая способность суждения соотносит свое представление о целесообразности с предметом не посредством чувств, а через понятия, то для различения содержащихся в ней способностей, как внутренней, так и относительной (но в обоих случаях объективной целесообразности), не требуется особых обозначений, так как она соотносит свою рефлексию всецело с разумом (а не с чувством).

Следует еще заметить, что целесообразность как регулятивное понятие способности суждения исследуется здесь в отношении техники природы, а не в отношении техники каузальности способностей представления у человека, называемой *искусством* (в собственном смысле слова), и что здесь ищут не принцип красоты или совершенства [произведений] искусства, хотя природа, рассматриваемая как техническая (или пластическая), в своем способе действия может называться технической, т. е. действующей как бы с искусством, в силу аналогии, по которой ее каузальность должна быть представлена вместе с каузальностью искусства. Действительно, дело идет о принципе не определяющей, а чисто рефлектирующей способности суждения (лежащей в основе всех создаваемых человеком произведений искусства), у которой целесообразность должна рассматриваться как *непреднамеренная* и, следовательно, может быть присуща только природе. Суждение о красоте [произведений] искусства должно рассматриваться затем просто как вывод из тех же принципов, которые лежат в основе суждения о красоте в природе.

Итак, критика рефлектирующей способности суждения в отношении природы будет состоять из двух частей — из критики *эстетической* и критики *телеологической способности суждения* о природных вещах.

Первая часть будет содержать две книги, одна из которых будет критикой *вкуса*, или суждения о *прекрасном*, а вторая — критикой *духовного чувства* (в одной лишь рефлексии о предмете), или суждения о *возвышенном*.

Вторая часть также содержит две книги, одна из которых подводит под принципы рассмотрение вещей как целей природы в отношении их *внутренней возможности*, вторая же — суждение об их *относительной целесообразности*.

Каждая из этих книг будет содержать в двух разделах *аналитику* и *диалектику* способности суждения.

Аналитика в стольких же главах попытается дать сначала *изложение*, а затем *дедукцию* понятия целесообразности природы.



КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

1790

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Способность познания из априорных принципов можно назвать *чистым разумом,* а исследование возможности и границ подобного познания вообще — критикой чистого разума, хотя под этой способностью понимают только разум в его теоретическом применении, как это и сделано в первом сочинении под указанным названием, где еще не имелось в виду подвергнуть исследованию способность его как практического разума в соответствии с особыми принципами последнего. Первая критика в таком случае направлена только на нашу способность познавать вещи a priori и поэтому занимается лишь *познавательной способностью,* исключая чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания; а из познавательных способностей она имеет дело лишь с *рассудком* в соответствии с его априорными принципами, исключая *способность суждения* и *разум* (как способности, которые также относятся к теоретическому познанию), так как в дальнейшем оказывается, что никакая другая познавательная способность, кроме рассудка, не может дать априорные конститутивные принципы познания. Следовательно, критике, разбирающей все эти способности сообразно той доле в несомненном итоге познания, которую каждая из них могла бы дать из собственного источника, остается лишь одно — то, чтó *рассудок* a priori предписывает в качестве закона природе как совокупности явлений (форма которых также дана a priori); а все

остальные чистые понятия критика относит к идеям, запредельным для нашей теоретической познавательной способности, хотя они не совсем бесполезны или излишни, а служат регулятивными принципами — отчасти для того, чтобы сдерживать опасные притязания рассудка, как если бы он (будучи в состоянии a priori указать условия возможности всех вещей, доступных его познанию) тем самым заключил в такие границы также и возможность всех вещей вообще; отчасти для того, чтобы при рассмотрении природы руководить самим рассудком согласно принципу полноты, хотя рассудок никогда не может достигнуть этой полноты, и этим способствовать конечной цели всякого познания.

Таким образом, с помощью критики чистого разума (названной так вообще) в надежное, исключительное владение в противовес всем другим соперникам должен был быть введен, собственно говоря, *рассудок*, имеющий свою собственную область, а именно в *познавательной способности*, поскольку он содержит априорные конститутивные принципы. Точно так же *разуму*, содержащему априорные конститутивные принципы только в отношении *способности желания*, его владение указано в критике практического разума.

Имеет ли также и *способность суждения*, составляющая в ряду наших познавательных способностей среднее звено между рассудком и разумом, свои априорные принципы, конститутивны ли эти принципы или только регулятивны (и, следовательно, обнаруживают, что у них нет собственной области) и дают ли они a priori правило чувству удовольствия и неудовольствия как среднему звену между познавательной способностью и способностью желания (точно так же, как рассудок a priori предписывает законы первой, а разум — последней), — вот чем занимается предлежащая критика способности суждения.

Критика чистого разума, т. е. нашей способности судить по априорным принципам, была бы неполной, если бы критика способности суждения, которая как познавательная способность сама также претендует на это, не была изложена как особая часть критики чи-

стого разума, хотя ее принципы в системе чистой философии не должны составлять особой части между теоретической и практической философией, а в случае необходимости могут примыкать то к той, то к другой из них. В самом деле, если такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики (создать ее во всей ее полноте возможно и во всех отношениях исключительно важно для применения разума), то критика заранее должна исследовать почву для этого здания до той глубины, на которой находится первое основание способности [давать] принципы, независимые от опыта, дабы не осела какая-нибудь часть здания, что неизбежно повлекло бы за собой обвал всего здания.

Но из природы способности суждения (правильное применение которой требуется столь необходимо и столь всеобщим образом, что под именем здравого смысла понимают как раз эту способность) легко заключить, что очень сложно найти ее отличительный принцип (ведь какой-нибудь принцип она должна содержать в себе a priori, иначе она не была бы предметом даже самой обыденной критики как особая познавательная способность), который, однако, не должен быть производным от априорных понятий: ведь они принадлежат к рассудку, а способность суждения имеет дело только с их применением. Она, следовательно, сама должна дать понятие, посредством которого никакая вещь, собственно говоря, не познается, но которое для нее самой служит правилом, чтобы к нему можно было подогнать свое суждение, однако правилом не объективным, так как для этого опять-таки была бы нужна другая способность суждения, дабы иметь возможность решить вопрос: подходит ли данный случай под правило или нет?

Это затруднение по поводу принципа (все равно будет ли он объективным или субъективным) встречается главным образом в тех суждениях, которые называются эстетическими и касаются прекрасного или возвышенного в природе или в искусстве. И тем не менее критическое исследование принципа способности суждения в них составляет самую важную часть кри-

тики этой способности. В самом деле, хотя сами по себе они ничем не содействуют познанию вещей, они все же принадлежат только к познавательной способности и указывают на непосредственное отношение этой способности к чувству удовольствия или неудовольствия по какому-то априорному принципу, который нельзя смешивать с тем, что может быть определяющим основанием способности желания, так как эта способность имеет свои априорные принципы в понятиях разума. — Что же касается логического рассмотрения природы, где опыт выявляет такую закономерность в вещах, для понимания и объяснения которой уже недостаточно общего понятия рассудка о чувственно воспринимаемом, и где способность суждения может из себя самой почерпнуть принцип отношения природной вещи к непознаваемому сверхчувственному и должна применять его только в собственных целях для познания природы, — то такой априорный принцип можно и дóлжно, правда, применять к *познанию* предметов в мире — и он в то же время открывает виды, полезные для практического разума, — но этот принцип не имеет непосредственного отношения к чувству удовольствия и неудовольствия, а именно это отношение составляет загадочное в принципе способности суждения, что делает необходимым особый отдел в критике для этой способности, так как логическое рассмотрение согласно понятиям (от которых никогда нельзя заключать непосредственно к чувству удовольствия и неудовольствия) во всяком случае относится к теоретической части философии вместе с критическим исследованием ее границ.

Так как исследование способности вкуса как эстетической способности суждения проводится здесь не ради формирования и культуры вкуса (они, как и прежде, будут идти своим порядком и без всяких подобного рода изысканий), а только в трансцендентальном аспекте, то о нем, надеюсь, будут судить снисходительно ввиду ограниченности указанной цели. Что же касается последнего аспекта, то исследование должно быть готово к самому строгому испытанию. Однако большие затруднения при решении проблемы, которую

так запутала сама природа, могут служить, надеюсь, оправданием некоторой неясности в ее решении (совсем избежать которой невозможно), если только будет достаточно убедительно доказано, что принцип указан верно, при предположении, что способ выведения феномена способности суждения из этого принципа не допускает такой ясности, какой можно по праву требовать в других местах, а именно в познании посредством понятий, чего, надеюсь, я достиг во второй части этого сочинения.

Итак, этим я заканчиваю всю свою критическую работу. Я незамедлительно приступлю к доктринальной части[1], дабы, насколько это возможно, отвоевать у своей усиливающейся старости хоть немного благоприятного для этого времени. Само собой разумеется, что в ней не будет особой части для способности суждения, так как в отношении ее критика заменяет теорию; в соответствии с делением философии на теоретическую и практическую, а чистой философии — на такие же части, эту задачу решат метафизика природы и метафизика нравов.

ВВЕДЕНИЕ

I. О делении философии

Поступают вполне правильно, когда философию, поскольку она содержит в себе принципы познания вещей разумом (не только — подобно логике — принципы формы мышления вообще, без различия объектов) посредством понятий, обычно делят на *теоретическую* и *практическую*. Но тогда и понятия, которые указывают принципам этого познания разумом их объект, должны быть специфически различными, иначе они не дают права на деление, которое всегда предполагает противопоставление принципов познания разумом, принадлежащего к различным частям науки.

Существуют, однако, лишь двоякого рода понятия, которые допускают столько же различных принципов возможности их предметов, а именно *понятия природы* и *понятие свободы*. Так как первые делают возможным *теоретическое* познание по априорным принципам, второе же в отношении их уже в свое понятие вводит только негативный принцип (одного лишь противопоставления), а для определения воли создает расширяющие основоположения, которые называются поэтому практическими, — то философию по праву делят на две совершенно различные по принципам части — на теоретическую как *натурфилософию* и на практическую как *моральную философию* (ибо так называется практическое законодательство разума согласно понятию свободы). До сих пор, однако, сильно злоупотребляли этими выражениями для деления различных прин-

ципов, а вместе с ними и самой философии, поскольку практическое согласно понятиям природы считали тождественным с практическим согласно понятию свободы и таким образом под одними и теми же названиями теоретической и практической философии производили деление, с помощью которого (так как обе части могли иметь одни и те же принципы) в действительности ничего не делилось.

Дело в том, что воля как способность желания есть одна из многих природных причин в мире, а именно та, которая действует согласно понятиям; и все, что можно представить себе как возможное (или необходимое) через волю, называется практически возможным (или необходимым) в отличие от физической возможности или необходимости действия, причина для которого определяется к каузальности не понятием (а, как у неодушевленной материи, механизмом, у животных же — инстинктом). — Здесь в отношении практического остается неопределенным, есть ли понятие, которое дает каузальности воли правило, понятие природы или понятие свободы.

Последнее различие, однако, существенно. В самом деле, если понятие, определяющее каузальность, есть понятие природы, то принципы суть *технически практические*, а если оно понятие свободы, то принципы суть *морально практические;* и так как в делении той или иной науки разума все зависит от различия предметов, познание которых требует различных принципов, то первые будут принадлежать к теоретической философии (как учению о природе), а вторые составят вторую часть [философии], а именно практическую философию (как учение о нравственности).

Все технически практические правила (т. е. правила искусства и умения вообще или же благоразумия как умения оказывать влияние на людей и на их волю), поскольку их принципы основываются на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как королларии. Они ведь касаются лишь возможности вещей согласно понятиям природы, к чему относятся не только средства, находимые для этого в природе, но и сама воля (как способность желания,

а значит, как природная способность), поскольку она может быть определена побуждениями природы сообразно указанным правилам. Но такого рода практические правила называются не законами (подобно физическим), а только предписаниями, и именно потому, что воля подпадает не только под понятие природы, но и под понятие свободы, по отношению к которому ее принципы называются законами и со своими следствиями одни только и составляют вторую часть философии, а именно практическую.

Следовательно, так же как решение проблем чистой геометрии не составляет ее особой части или так же как землемерие не заслуживает названия практической геометрии в отличие от чистой как второй части геометрии вообще, — так же и еще с меньшим основанием можно считать механическое или химическое искусство экспериментов или наблюдений практической частью учения о природе, как в конце концов домашнее хозяйство, сельское хозяйство, политическую экономию, искусство обхождения, предписания диететики, даже общее учение о счастье, даже обуздание склонностей и укрощение аффектов ради счастья нельзя отнести к практической философии, тем более они не могут составить вторую часть философии вообще; дело в том, что все они содержат в себе лишь правила умения, стало быть, только технически практические правила для того, чтобы произвести действие, возможное согласно касающимся природы понятиям (nach Naturbegriffen) причины и действия, которые, так как они принадлежат к теоретической философии, подчинены этим предписаниям просто как королларии из нее (из естествознания) и, следовательно, не могут требовать какого-либо места в особой философии, которую называют практической. Напротив, морально практические предписания, которые всецело основываются на понятии свободы и полностью исключают определяющие основания воли, [взятые] из природы, составляют совершенно особый род предписаний; эти предписания подобно правилам, которым повинуется природа, называются просто законами, но в отличие от них покоятся не на чувственных условиях, а на сверхчувственном

принципе и рядом с теоретической частью философии требуют исключительно для самих себя другой части, называемой практической философией.

Отсюда видно, что совокупность практических предписаний, которые дает философия, вовсе не потому составляет особую — наряду с теоретической — часть ее, что это практические предписания — ведь такими они могли бы быть, даже если бы их принципы были целиком взяты из теоретического познания природы (как технически практические правила), — а только потому и в том случае, если их принцип не заимствуется из всегда чувственно обусловленного понятия природы, стало быть, основывается на сверхчувственном, которое обнаруживается только понятием свободы через формальные законы, и, следовательно, эти предписания суть морально практические, т. е. не просто предписания и правила в том или другом отношении, а законы без предварительной ссылки на какие-либо цели и намерения.

II. Об области философии вообще

Насколько широко применяются априорные понятия, настолько простирается применение нашей познавательной способности в соответствии с принципами, а с ним и философия.

Но совокупность всех предметов, с которыми соотносятся эти понятия, чтобы по возможности познать эти предметы, можно делить по степени пригодности или непригодности наших способностей для этой цели.

Понятия, поскольку они соотносятся с предметами, независимо от того, возможно ли познание этих предметов или нет, имеют свою сферу, которая определяется лишь по тому отношению, какое их объект имеет к нашей познавательной способности вообще. — Та часть этой сферы, в которой для нас возможно познание, есть почва (territorium) для этих понятий и для необходимой здесь познавательной способности. Та часть почвы, на которой эти понятия бывают законодательствующими, есть область (ditio) этих понятий и соответствующих им познавательных способностей. Следо-

вательно, эмпирические понятия хотя и имеют свою почву в природе как совокупности всех предметов [внешних] чувств, но не имеют в ней своей области (а имеют только свое место пребывание, domicilium), так как их создают, правда, законным образом, но они не законодательствующие понятия, а основанные на них правила эмпирические, стало быть случайные.

Вся наша познавательная способность имеет в совокупности две области — область понятий природы и область понятия свободы, ведь она a priori законодательствующая благодаря той и другой области. Сообразно этому философия также делится на теоретическую и практическую. Но почву, на которой устанавливается ее область и *исполняется* ее законодательство, все же составляет всегда только совокупность предметов всего возможного опыта, поскольку они принимаются просто за явления, и не более, ибо без этого нельзя было бы мыслить никакое законодательство рассудка в отношении их.

Законодательство через понятия природы осуществляется рассудком, и оно теоретическое. Законодательство через понятие свободы осуществляется разумом, и оно чисто практическое. Лишь в сфере практического разум может быть законодательствующим; в отношении теоретического познания (природы) он может только (в качестве законоведа посредством рассудка) путем умозаключений делать из данных законов выводы, которые никогда не выходят за пределы природы. Но там, где правила практические, разум только на одном этом основании еще не становится тотчас *законодательствующим*, ибо эти правила могут быть и технически практическими правилами.

Рассудок и разум имеют, следовательно, два различных законодательства на одной и той же почве опыта, не нанося ущерба друг другу: как понятие природы не имеет влияния на законодательство, [осуществляемое] понятием свободы, так и понятие свободы не нарушает законодательства природы. — Критика чистого разума доказала возможность по меньшей мере мыслить себе без противоречия сосуществование двух законодательств и относящихся к ним способностей в одном

и том же субъекте, при этом она доказала несостоятельность возражений против этого, раскрыв в этих возражениях диалектическую видимость.

Но то обстоятельство, что эти две различные области, беспрестанно ограничивающие себя — правда, не в своем законодательстве, а в своих действиях в чувственно воспринимаемом мире, — не составляют нечто *единое*, объясняется тем, что понятие природы может, правда, представить свои предметы в созерцании, но не как вещи в себе, а только как явления, понятие же свободы может в своем объекте представить некую вещь в себе, но не в созерцании; стало быть, ни одно из этих понятий не может дать теоретическое познание своего объекта (и даже мыслящего субъекта) как вещи в себе, которая была бы самим сверхчувственным; идею о нем хотя и следует положить в основу возможности всех этих предметов опыта, но сама она никогда не может быть возведена и расширена до степени познания.

Существует, следовательно, безграничная, но и недоступная всей нашей познавательной способности сфера, а именно сфера сверхчувственного, в которой мы не находим для себя никакой почвы и, значит, не можем иметь в ней области теоретического познания ни для понятий рассудка, ни для понятий разума; хотя ради теоретического и практического применения разума мы должны заселять эту сферу идеями, однако этим идеям по отношению к законам из понятия свободы мы можем дать только практическую реальность, и никакую иную, и этим наше теоретическое познание ни в малейшей степени не расширяется до сверхчувственного.

Хотя между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (dem Sinnlichen) и областью понятия свободы как сверхчувственным (dem Übersinnlichen) лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый [мир] не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй *должен* иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осущест-

влять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы. — Таким образом, все же должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что́ практически содержит в себе понятие свободы, и хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практически, стало быть, не имеет своей собственной области, все же оно делает возможным переход от образа мыслей согласно принципам природы к образу мыслей согласно принципам свободы.

III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в одно целое

Критика познавательных способностей в отношении того, что́ они могут сделать a priori, не имеет, собственно, какой-либо области в отношении объектов, так как она не доктрина, а должна лишь исследовать [вопрос]: возможна ли и каким образом возможна благодаря ей доктрина на основании того, что́ свойственно этим нашим способностям? Сфера этой критики простирается на все притязания этих способностей, чтобы поставить их в правомерные для них границы. Но то, что́ не может войти в деление философии, все же может войти в качестве одной из главных частей в критику чистой познавательной способности вообще, а именно в том случае, если оно содержит в себе принципы, которые сами по себе не пригодны ни для теоретического, ни для практического применения.

Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. — Понятие свободы, a priori содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоилось на законодательстве разума. Следовательно, обе эти способности кроме того, что они по логической форме применимы к принципам, каково

бы ни было происхождение этих принципов, по содержанию имеют еще каждая свое собственное законодательство, выше которого (a priori) нет никакого другого и которое оправдывает поэтому деление философии на теоретическую и практическую.

Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Это *способность суждения*, относительно которой есть основание по аналогии предполагать, что она также должна содержать в себе если и не собственное законодательство, то все же собственный принцип для отыскания законов, во всяком случае априорный, чисто субъективный принцип; и хотя этому принципу не полагается сфера предметов в качестве его области, тем не менее он может иметь какую-нибудь почву и определенные свойства ее, для которых именно только этот принцип и мог бы быть действительным.

К этому прибавляется (судя по аналогии) еще новое основание для приведения способности суждения в связь с другим порядком наших способностей представления, которая имеет, по-видимому, еще большее значение, чем родственная связь с семейством познавательных способностей. В самом деле, все силы или способности души могут быть сведены к трем, которых уже далее нельзя вывести из общего основания: *познавательная способность*, *чувство удовольствия и неудовольствия* и *способность желания* *. Для познаватель-

* Для понятий, применяемых в качестве эмпирических принципов, полезно найти трансцендентальную дефиницию, если есть основание предполагать, что они находятся в родстве с чистой априорной познавательной способностью ввиду этого отношения, а именно дефиницию посредством чистых категорий, поскольку они одни уже в достаточной мере указывают на различие между данным понятием и другими. Здесь следуют примеру математика, который оставляет неопределенными эмпирические данные своей задачи и только подводит их отношение в чистом синтезе их под понятия чистой арифметики и этим обобщает для себя решение задачи. — Мне за подобный метод («Критика практического разума», предисловие, стр. 16[2]) сделали упрек и осуждали [мою] дефиницию способности желания как *способности быть посредством своих представлений причиной*

ной способности законы устанавливает один только рассудок, когда она (как это должно быть, если она рассматривается сама по себе, без смешения ее со способностью желания) в качестве способности *теоретического познания* соотносится с природой, в отношении одной лишь которой (как явления) для нас возможно

действительности предметов этих представлений, так как тогда и простые желания также были бы вожделениями, а ведь каждый видит, что одними желаниями он отнюдь не может создать их объекта. — Но это доказывает лишь то, что у человека имеются и такие желания, из-за которых он находится в противоречии с самим собой, когда он побуждается к созданию объекта *только* через свое представление, от которого он ведь не может ожидать какого-либо результата, так как он сознает, что его механические силы (если так надлежит называть непсихологические силы), которые должны были быть определены этим представлением, чтобы создать объект (стало быть, опосредствованно), либо недостаточны, либо вообще направлены на нечто невозможное, например [на то, чтобы] сделать случившееся неслучившимся (o mihi praeteritos, etc.[3]) либо в нетерпеливом ожидании быть способным уничтожить промежуточное время до наступления желанного мгновения. — Хотя мы в таких фантастических желаниях сознаем недостаточность наших представлений (или даже их непригодность) быть *причиной* своего предмета, все же отношение их как причины, стало быть представление об их *каузальности*, содержится во всяком *желании*, и это особенно заметно тогда, когда это желание есть аффект, а именно *неудержимое стремление*. В самом деле, эти желания, перегружая сердце и делая его вялым и таким образом истощая силы, доказывают, что силы неоднократно напрягаются от этих представлений, но при сознании невозможности [осуществить их] снова и снова изнуряют душу. Даже молитвы об отклонении большого и, как считают, неизбежного зла и разные суеверные средства для достижения целей, осуществление которых естественным путем невозможно, доказывают причинную связь представлений с их объектами; и даже сознание недостаточности этих представлений для [получения] эффекта не может удержать от стремления к этому. — Но почему в нашей природе заложено тяготение к заведомо пустым желаниям, — это вопрос антропологически телеологический. По-видимому, если бы мы не побуждались к напряжению сил, до того как мы удостоверились бы, что наших способностей достаточно для создания объекта, то это напряжение сил оставалось бы во многих случаях неиспользованным. Ведь обычно мы учимся познавать наши силы только благодаря тому, что мы их испытываем. Эта обманчивость пустых желаний есть, таким образом, только следствие благотворного устройства нашей природы.

устанавливать законы через априорные понятия природы, представляющие собой, собственно, чистые понятия рассудка. — Для способности желания как одной из высших способностей согласно понятию свободы один только разум (единственно в котором это понятие и имеет место) a priori устанавливает законы. — Но между познавательной способностью и способностью желания находится чувство удовольствия, так же как между рассудком и разумом — способность суждения. Таким образом, необходимо, по крайней мере предварительно, предполагать, что способность суждения точно так же сама содержит априорный принцип и, так как со способностью желания необходимо связано удовольствие и неудовольствие (будут ли они, как при низшей способности, предшествовать ее принципу или, как при высшей, только следовать из его определения моральным законом), точно так же способствует переходу от чистой познавательной способности, т. е. от области понятий природы, к области понятия свободы, как в логическом применении она делает возможным переход от рассудка к разуму.

Итак, хотя философию можно делить на две главные части — теоретическую и практическую; хотя все, что мы могли бы сказать о собственных принципах способности суждения, надо относить в ней к теоретической части, т. е. к познанию разумом согласно понятиям природы, — все же критика чистого разума, которая все это должна решить ради возможности такого рода системы до того, как примутся за ее осуществление, состоит из трех частей: из критики чистого рассудка, критики чистой способности суждения и критики чистого разума; а чистыми эти способности называются потому, что они a priori законодательствующие.

IV. О способности суждения как a priori законодательствующей способности

Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том

случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения a priori указывает условия, сообразно которым только и можно подводить под это общее), есть *определяющая* способность. Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность.

Определяющая способность суждения под всеобщими трансцендентальными законами, которые дает рассудок, только подводит одно под другое; закон предначертан ей a priori, и, следовательно, для того чтобы иметь возможность особенное в природе подчинить общему, ей не нужно самой придумывать закон. — Но существует столько многообразных форм природы, так сказать, столько модификаций всеобщих трансцендентальных понятий природы, которые остаются неопределенными со стороны тех законов, какие чистый рассудок дает a priori, ибо эти законы касаются лишь возможности природы (как предмета [внешних] чувств), что для этих форм должны быть и законы, которые, правда, как эмпирические, могут согласно усмотрению *нашего* рассудка быть случайными, но которые, раз они должны называться законами (как этого и требует понятие природы), все же следует рассматривать как необходимые, исходя из некоторого, хотя нам и неизвестного, принципа единства многообразного. — Рефлектирующая способность суждения, обязанность которой — восходить от особенного в природе к общему, нуждается, следовательно, в принципе, который она не может заимствовать из опыта, так как именно этот принцип должен обосновать единство всех эмпирических принципов также под эмпирическими, но высшими принципами и, значит, возможность их систематического подчинения друг другу. Следовательно, такой трансцендентальный принцип рефлектирующая способность суждения может дать себе как закон только сама, а не заимствовать его со стороны (иначе она была бы определяющей способностью суждения) и не может предписывать его природе, потому что рефлексия о законах природы сообразуется с природой, а не природа [сообразуется] с теми условиями, согласно которым мы

стремимся получить о ней понятие, в отношении этих условий совершенно случайное.

А этим принципом может быть только следующий: так как всеобщие законы природы имеют свою основу в нашем рассудке, который предписывает их природе (хотя лишь согласно всеобщему понятию о ней как природе), то частные эмпирические законы в отношении того, что́ в них остается неопределенным со стороны указанных законов, до́лжно рассматривать в таком единстве, как если бы их также дал рассудок (хотя и не наш) для наших познавательных способностей, чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы. Дело обстоит не так, будто таким образом действительно надо допустить такой рассудок (ведь эта идея служит принципом только для рефлектирующей способности суждения — для рефлексии, а не для определения), а так, что таким путем эта способность дает закон только самой себе, а не природе.

А так как понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта, называется *целью*, а соответствие вещи с тем характером вещей, который возможен только согласно целям, — *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще есть *целесообразность природы* в ее многообразии. Т. е. природа посредством этого понятия представляется так, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного [содержания] ее эмпирических законов.

Целесообразность природы есть, следовательно, особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения. В самом деле, продуктам природы нельзя приписывать отношение природы в них к целям; этим понятием можно пользоваться только для того, чтобы рефлектировать о них, имея в виду ту связь явлений в природе, которая дана по эмпирическим законам. Это понятие совершенно отличается также от практической целесообразности (человеческого искусства или же нравственности), хотя оно и мыслится по аналогии с ней.

V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения

Трансцендентальный принцип — это принцип, через который a priori представляется всеобщее условие, единственно при котором вещи могут стать объектами нашего познания вообще. Метафизическим же называется принцип, если он a priori представляет условие, единственно при котором объекты, понятие которых должно быть дано эмпирически, могут быть далее определены a priori. Так, принцип познания тел как субстанций и как изменчивых субстанций трансценденталей, если этим сказано, что их изменение должно иметь причину; но это метафизический принцип, если этим сказано, что их изменение должно иметь *внешнюю* причину: в первом случае, чтобы a priori познать положение, надо мыслить тело только посредством онтологических предикатов (чистых понятий рассудка), например как субстанцию; во втором случае надо полагать в основу этого положения эмпирическое понятие тела (как вещи, движущейся в пространстве), и тогда можно совершенно a priori усмотреть, что телу присущ последний предикат (движения только под влиянием внешней причины). — Таким образом, как я сейчас покажу, принцип целесообразности природы (в многообразии ее эмпирических законов) есть трансцендентальный принцип. Ведь понятие об объектах, поскольку они мыслятся как подпадающие под этот принцип, есть только чистое понятие о предметах возможного познания из опыта вообще и не содержит в себе ничего эмпирического. Принцип же практической целесообразности, которую надо мыслить в идее *определения* свободной *воли*, был бы метафизическим принципом, так как понятие способности желания как воли должно ведь быть дано эмпирически (оно не принадлежит к трансцендентальным предикатам). Оба принципа, однако, все же не эмпирические, а априорные принципы, потому что для связи предиката с эмпирическим понятием субъекта их суждений не требуется никакого дальнейшего опыта; эту связь можно усмотреть совершенно a priori.

То, что понятие целесообразности природы принадлежит к трансцендентальным принципам, можно в достаточной мере усмотреть из тех максим способности суждения, которые a priori полагаются в основу исследования природы и которые тем не менее касаются лишь возможности опыта, стало быть познания природы, но не просто как природы вообще, а как природы, определяемой многообразием частных законов. — Они появляются как сентенции метафизической мудрости по поводу многих правил, необходимость которых нельзя доказать из понятий, они встречаются в этой науке довольно часто, но только в разрозненном виде. «Природа избирает кратчайший путь (lex parsimoniae); тем не менее она не делает скачков ни в последовательности своих изменений, ни в рядоположности специфически различных форм (lex continui in natura); ее великое многообразие в эмпирических законах есть, однако, единство, подчиненное немногим принципам (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)»[4] и т. п.

Но когда хотят указать происхождение этих основоположений и пробуют сделать это психологическим путем, то это совершенно противоречит их смыслу. В самом деле, они говорят не о том, чтó совершается, т. е. по каким правилам наши познавательные силы реально действуют, и не о том, как судят, а о том, как дóлжно судить; и тогда, если принципы чисто эмпирические, такой логической объективной необходимости не получается. Следовательно, для наших познавательных способностей и их применения целесообразность природы, которая, несомненно, явствует из них, есть трансцендентальный принцип суждений и потому нуждается также в трансцендентальной дедукции, посредством которой основание для такого способа суждения надо искать в априорных источниках познания.

Как раз в основаниях возможности опыта мы прежде всего находим нечто необходимое, а именно всеобщие законы, без которых вообще нельзя мыслить природу (как предмет [внешних] чувств); эти законы основываются на категориях, применяемых к формальным условиям всякого возможного для нас созерцания, поскольку и оно дано a priori. Под этими законами спо-

собность суждения определяющая, ведь ее дело только подводить под данные законы. Например, рассудок говорит: всякое изменение имеет свою причину (всеобщий закон природы); дело трансцендентальной способности суждения здесь только указать условие подведения под данное априорное понятие рассудка; а это и есть последовательность определений одной и той же вещи. Для природы вообще (как для предмета возможного опыта) этот закон познается как безусловно необходимый. — Но предметы эмпирического познания, кроме указанного формального условия времени, еще определены или, насколько можно судить a priori, определимы различными способами, так что специфически различные естества помимо того, что они могут иметь общего между собой как принадлежащие к природе вообще, могут быть причинами еще бесконечно многообразными способами; и каждый из этих способов должен (согласно понятию причины вообще) иметь свое правило, которое есть закон, стало быть, заключает в себе необходимость, хотя мы из-за характера и ограниченности наших познавательных способностей вовсе не усматриваем этой необходимости. Следовательно, в природе в отношении ее чисто эмпирических законов мы должны мыслить возможность бесконечно многообразных эмпирических законов, которые для нашего усмотрения все же совершенно случайны (не могут быть a priori познаны) и в отношении которых мы судим о единстве природы по эмпирическим законам, а о возможности единства опыта (как системы по эмпирическим законам) — как о чем-то случайном. Но так как необходимо предполагать и допускать такое единство — иначе нельзя было бы полностью связать эмпирические знания в одно целое опыта, поскольку всеобщие законы природы хотя и подсказывают такую связь между вещами сообразно их роду как вещами природы вообще, но не [подсказывают] специфическую связь между вещами как такими-то особыми природными сущностями, — то способность суждения должна для своего собственного применения признать в качестве априорного принципа, что для человеческого усмотрения случайное в частных (эмпирических) законах природы

все же содержит хотя и непостижимое для нас, но тем не менее мыслимое закономерное единство при связывании ее многообразного [содержания] в сам по себе возможный опыт. Следовательно, так как закономерное единство в связывании, которое мы, правда, познаем сообразно с необходимым намерением (потребностью) рассудка, но вместе с тем как само по себе случайное, представляется как целесообразность объектов (здесь — природы), — то способность суждения, которая в отношении вещей, подчиненных возможным (еще не открытым) эмпирическим законам, бывает только рефлектирующей, должна для нашей познавательной способности мыслить, имея в виду эти законы, природу по некому *принципу целесообразности*, который затем и находит свое выражение в вышеуказанных максимах способности суждения. Это трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, так как оно ничего не приписывает объекту (природе), а только дает представление о том единственном способе, каким мы должны пользоваться в рефлексии о предметах природы, имея в виду полную связь опыта, следовательно, оно есть субъективный принцип (максима) способности суждения. Поэтому мы всегда радуемся (собственно, избавляемся от потребности), как если бы это было счастливым, для нашего намерения благоприятным, случаем, когда мы встречаем такое систематическое единство под чисто эмпирическими законами; хотя мы необходимо должны допустить, что такое единство существует, мы тем не менее не в состоянии усмотреть и доказать его.

Чтобы убедиться в правильности этой дедукции предлежащего понятия и в необходимости допустить его как трансцендентальный принцип познания, нужно представить себе только серьезность задачи: из данных восприятий природы, содержащей в себе во всяком случае бесконечное многообразие эмпирических законов, надо осуществить связный опыт; эта задача a priori заложена в нашем рассудке. Правда, рассудок a priori располагает всеобщими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта, но, кроме того, он все же нуждается еще в определенном

порядке природы, в частных правилах ее, которые могут стать известными ему только эмпирически и которые в отношении его случайны. Эти правила, без которых не могло бы быть перехода от общей аналогии возможного опыта вообще к частному, рассудок должен мыслить себе как законы (т. е. как необходимые) — иначе они не составляли бы никакого порядка природы, — несмотря на то что он не познает их необходимости или никогда не мог бы постигнуть ее. Следовательно, хотя рассудок в отношении их (объектов) a priori ничего определить не может, он все же, чтобы следовать этим так называемым эмпирическим законам, должен положить в основу всякой рефлексии о них некий априорный принцип, гласящий, что познаваемый по этим законам порядок природы возможен; такой принцип выражают следующие положения: что в природе существует постижимая для нас субординация родов и видов; что они в свою очередь сближаются по общему им принципу, для того чтобы был возможен переход от одного к другому и благодаря этому к высшему роду; что, хотя для специфического различия действий природы нашему рассудку первоначально кажется необходимым допускать столько же различных видов каузальности, они все же могут оказаться подчиненными небольшому числу принципов, поисками которых мы должны заняться, и т. д. Такое соответствие природы с нашей познавательной способностью a priori предполагается способностью суждения для ее рефлексии о природе по ее эмпирическим законам, тогда как рассудок объективно признает это соответствие как нечто случайное; и только способность суждения приписывает это соответствие природе как трансцендентальную целесообразность (по отношению к познавательной способности субъекта); дело в том, что, не предполагая этого соответствия, мы не имели бы порядка природы по эмпирическим законам, стало быть, и путеводной нити для опыта, осуществляемого согласно всему ее многообразию, и для исследования его.

В самом деле, вполне можно себе представить, что, несмотря на все единообразие природных вещей по всеобщим законам, без которого вообще не было бы

формы познания из опыта, специфическое различие эмпирических законов природы со всеми их действиями все же могло бы быть столь значительным, что для нашего рассудка оказалось бы невозможным открыть в ней какой-либо постижимый порядок, делить ее продукты на роды и виды, чтобы принципы объяснения и понимания одного применять также для объяснения и понимания другого, и из столь запутанного для нас (собственно, только бесконечно многообразного, несоразмерного с нашей способностью понимания) материала создать связный опыт.

Способность суждения, следовательно, также имеет в себе априорный принцип для возможности природы, но только в субъективном отношении, благодаря чему она для рефлексии о природе предписывает не природе (как автономия), а себе самой (как геавтономия) закон, который можно было бы назвать *законом спецификации природы* в отношении ее эмпирических законов; этого закона способность суждения a priori в природе не познает, а допускает его ради познаваемого для нашего рассудка порядка ее при делении всеобщих законов природы, когда она хочет подчинить им многообразие частных законов. Следовательно, когда говорят: природа специфицирует по принципу целесообразности свои всеобщие законы для нашей познавательной способности, т. е. для соответствия их с человеческим рассудком в его необходимом деле — для особенного, которое дает ему восприятие, находить общее, а для различного (для каждого вида, правда, общего) в свою очередь находить связь в единстве принципа, — этим природе не предписывают закона и не узнают от нее такого закона путем наблюдения (хотя указанный принцип может быть подтвержден наблюдением). В самом деле, это принцип не определяющей, а только рефлектирующей способности суждения; требуется лишь, чтобы эмпирические законы природы, как бы природа ни была устроена по своим всеобщим законам, непременно исследовались по этому принципу и по основывающимся на нем максимам, так как с применением нашего рассудка в опыте мы можем преуспевать и приобретать познания только в той мере, в какой имеет силу этот принцип.

VI. О связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы

Упомянутое соответствие природы в многообразии ее частных законов с нашей потребностью находить для нее всеобщность принципов надо, по нашему разумению, рассматривать как нечто случайное, но тем не менее необходимое для потребности нашего рассудка, стало быть, как целесообразность, благодаря которой природа соответствует нашему, но лишь на познание направленному намерению. — Всеобщие законы рассудка — они в то же время суть законы природы — так же необходимы для нее (хотя они и возникли из спонтанности), как и законы движения материи; и их возникновение не предполагает никакого намерения в наших познавательных способностях, ибо только благодаря этим законам мы впервые получаем понятие о том, что такое познание вещей (природы), и они необходимо присущи природе как объекту нашего познания вообще. Но насколько мы можем усмотреть, случайно то, что порядок природы согласно ее частным законам при всем, по крайней мере возможном, многообразии и неоднородности, превышающих нашу способность понимания, все же на деле соразмерен этой способности; найти указанный порядок — это дело рассудка, преднамеренно направленное к его необходимой цели, а именно внести в этот порядок единство принципов; эту цель способность суждения должна затем приписать природе, так как на этот счет рассудок не может предписать ей какой-либо закон.

Осуществление любого намерения связано с чувством удовольствия; и если условие намерения есть априорное представление, как в данном случае принцип для рефлектирующей способности суждения вообще, то и чувство удовольствия определено априорным основанием и значимо для каждого, и именно только через отношение объекта к познавательной способности, причем понятие целесообразности здесь нисколько не считается со способностью желания и, следовательно, совершенно отличается от всякой практической целесообразности природы.

В самом деле, если совпадение восприятий с законами согласно всеобщим понятиям природы (категориям) не оказывает в нас никакого влияния на чувство удовольствия — да мы и не можем находить в себе такое влияние, так как рассудок действует здесь необходимым образом непреднамеренно согласно своей природе, — то, с другой стороны, обнаруживаемая совместимость двух или более эмпирических разнородных законов природы под одним охватывающим их принципом есть основание весьма заметного удовольствия, часто и восхищения, даже такого, которое не прекращается, хотя мы уже достаточно знакомы с его предметом. Оттого, что мы постигаем природу и единство ее в делении на роды и виды, благодаря чему только и возможны эмпирические понятия, посредством которых мы познаем природу по ее частным законам, мы, правда, уже не испытываем заметного удовольствия, но в свое время оно все же здесь, несомненно, было, и только потому, что без него был бы невозможен самый обыденный опыт, оно постепенно смешалось с самим познанием и уже перестало замечаться отдельно. — Следовательно, требуется нечто такое, что при рассмотрении природы обращает внимание на целесообразность ее для нашего рассудка, — старание подвести, где возможно, неоднородные законы ее под высшие, хотя все еще эмпирические, законы, дабы мы, если это удастся, испытали удовольствие от такой согласованности их для нашей познавательной способности, которую мы рассматриваем как чисто случайную. Зато нам совершенно не понравилось бы такое представление о природе, которым нам предсказывают, что при любом исследовании за пределами самого обыденного опыта мы натолкнулись бы на такую неоднородность законов природы, которая сделает для нашего рассудка невозможным объединение ее частных законов под всеобщими эмпирическими законами, так как это противоречит принципу субъективно целесообразной спецификации природы по ее родам и нашей рефлектирующей способности суждения в отношении такой спецификации.

Эта предпосылка способности суждения тем не менее столь неопределенна относительно того, как далеко

может простираться эта идеальная целесообразность природы для нашей познавательной способности, что, если нам говорят, что более глубокое или более обширное познание природы путем наблюдения в конце концов должно натолкнуться на такое многообразие законов, которое ни один человеческий рассудок не может свести к одному принципу, мы бываем довольны и этим; хотя нам гораздо приятнее, когда другие подают нам надежду на то, что, чем больше мы будем знать природу в ее внутреннем строении или сравнивать ее с внешними, неизвестными нам теперь звеньями, тем более простыми мы признáем ее принципы и, чем дальше продвинется наш опыт, тем более гармоничной мы будем считать природу при кажущейся разнородности ее эмпирических законов. В самом деле, одно из велений нашей способности суждения — насколько возможно действовать по принципу соответствия природы с нашей познавательной способностью, не решая вопроса (ибо не определяющая способность суждения дает нам здесь это правило), имеет ли этот принцип где-либо свои границы или нет; дело в том, что хотя в отношении рационального применения наших познавательных способностей мы и можем определить границы, но в эмпирической сфере никакое определение границ невозможно.

VII. Относительно эстетического представления о целесообразности природы

То, чтó в представлении об объекте чисто субъективно, т. е. составляет отношение представления к субъекту, а не к предмету, есть эстетическое свойство этого представления, но то, чтó служит или может быть применено в нем для определения предмета (для познания), есть его логическая значимость. В познании предмета [внешних] чувств оба отношения появляются вместе. В чувственном представлении о вещах вне меня качество пространства, в котором мы их созерцаем, есть то, что чисто субъективно в моем представлении о них (этим остается еще неопределенным, чем они могли бы быть как объекты сами по себе), и из-за этого отношения предмет таким образом и мыслится лишь как явление; но пространство, несмотря на свое чисто субъек-

тивное качество, есть тем не менее момент познания (Erkenntnisstück) вещей как явлений. *Ощущение* (здесь — внешнее) точно так же выражает лишь чисто субъективное в наших представлениях о вещах вне нас, но в сущности материальное (реальное) в них (этим дается нечто существующее), так же как пространство [выражает] только априорную форму возможности их созерцания; и тем не менее это ощущение используется и для познания вещей вне нас.

Но то субъективное в представлении, *что́ не может стать моментом познания*, — это связанное с представлением *удовольствие* или *неудовольствие*, ибо через них я ничего не познаю в предмете представления, хотя они вполне могут быть результатом какого-нибудь познания. А целесообразность вещи, поскольку она представляется в восприятии, также не есть свойство самого объекта (ведь такого рода целесообразность не может быть воспринята), хотя ее можно вывести из познания вещей. Следовательно, целесообразность, которая предшествует познанию объекта и которая, более того, непосредственно связывается с представлением об объекте, хотя и отсутствует желание использовать это представление для познания, есть субъективное в представлении и оно не может стать моментом познания. Следовательно, предмет в таком случае лишь потому называется целесообразным, что представление о нем непосредственно связано с чувством удовольствия; и само это представление есть эстетическое представление о целесообразности. — Возникает лишь один вопрос: существует ли вообще такое представление о целесообразности?

Если с одним лишь схватыванием (apprehensio) формы предмета созерцания — без соотнесения этого схватывания с понятием для определенного познания — связано удовольствие, то этим представление соотносится не с объектом, а лишь с субъектом и удовольствие может выражать только одно — соответствие его с познавательными способностями, которые выступают в рефлектирующей способности суждения, — и, поскольку они в ней находятся, выражает, следовательно, только субъективную формальную целесооб-

разность объекта. В самом деле, указанное схватывание форм в воображении никогда не может происходить, если рефлектирующая способность суждения, даже непреднамеренно, не сравнивает их по крайней мере со своей способностью соотносить созерцания с понятиями. Если же в этом сравнении воображение (как способность к априорным созерцаниям) непреднамеренно приводится через данное представление в согласие с рассудком как способностью [давать] понятия и этим возбуждается чувство удовольствия, то предмет следует рассматривать как целесообразный для рефлектирующей способности суждения. Такое суждение есть эстетическое суждение о целесообразности объекта, которое не основывается ни на каком уже имеющемся понятии о предмете и не создает никакого понятия о нем. С представлением о предмете, форма которого (а не материальное в представлении о нем, т. е. ощущение) в чистой рефлексии о ней (без намерения добыть понятие о предмете) рассматривается как основание удовольствия от представления о таком объекте, это удовольствие, как считают, связано также необходимо, следовательно, не только для субъекта, который схватывает эту форму, но и вообще для каждого, кто высказывает суждение. Предмет называется в таком случае прекрасным, а способность судить через такое удовольствие (следовательно, высказывать общезначимые суждения) — вкусом. Так как основание удовольствия усматривается только в форме предмета для рефлексии вообще, стало быть, не в ощущении предмета и безотносительно к понятию, которое содержало бы какое-нибудь намерение, то единственно с закономерностью в эмпирическом применении способности суждения вообще (единство воображения с рассудком) в субъекте согласуется представление об объекте в рефлексии, априорные условия которой общезначимы; а так как эта согласованность предмета со способностью субъекта случайна, то она порождает представление о целесообразности предмета в отношении познавательных способностей субъекта.

Здесь удовольствие такое, которое, как и всякое удовольствие или неудовольствие, не вызываемое по-

нятием свободы (т. е. предшествующим определением высшей способности желания посредством чистого разума), никогда нельзя усмотреть из понятий как необходимо связанное с представлением о предмете, а всегда надо познать только через рефлективное восприятие как связанное с этим восприятием; следовательно, подобно всем эмпирическим суждениям такое удовольствие не может ни возвестить объективную необходимость, ни притязать на априорную значимость. Но суждение вкуса, как и всякое другое эмпирическое суждение, притязает на общезначимость, что всегда возможно, несмотря на его внутреннюю случайность. Странное и необычное заключается [здесь] только в том, что не эмпирического понятия, а чувства удовольствия (следовательно, вовсе не понятие) дóлжно посредством суждения вкуса, как если бы оно было предикатом, связанным с познанием объекта, ожидать от каждого и связать его с представлением об объекте.

Единичное суждение опыта, например суждение того, кто воспринимает в горном хрустале движущиеся капли воды, с полным правом требует, чтобы и все другие признавали то же самое, ибо он высказал это суждение согласно общим условиям определяющей способности суждения, подчиненной законам возможного опыта вообще. Так же и тот, кто в одной лишь рефлексии о форме предмета — безотносительно к какому-либо понятию — испытывает удовольствие, хотя это суждение эмпирическое и единичное, с полным правом притязает на согласие всех, так как основание для этого удовольствия находится в общем, хотя и субъективном, условии рефлектирующих суждений, а именно в целесообразном соответствии предмета (все равно будет ли это продукт природы или произведение искусства) с соотношением познавательных способностей, которые требуются для всякого эмпирического познания ([соотношением] воображения и рассудка). Следовательно, хотя в суждении вкуса удовольствие и зависит от эмпирического представления и его нельзя a priori связать с каким-либо понятием (нельзя a priori определить, какой предмет будет соответствовать вкусу и какой нет; надо их испробовать), тем не менее оно есть

определяющее основание этого суждения только благодаря сознанию того, что оно основывается исключительно на рефлексии и на всеобщих, хотя лишь субъективных, условиях соответствия ее с познанием объектов вообще, для которых форма объекта целесообразна.

Этим и объясняется, почему суждения вкуса по их возможности также служат предметом критики, ввиду того что эта возможность предполагает априорный принцип, хотя этот принцип не есть ни познавательный принцип для рассудка, ни практический принцип для воли и, следовательно, вовсе не есть a priori определяющий принцип.

Восприимчивость к удовольствию из рефлексии о формах вещей (как природы, так и искусства) обозначает, однако, не только целесообразность объектов в отношении к рефлектирующей способности суждения сообразно понятию природы в субъекте, но и, наоборот, целесообразность субъекта в отношении предметов, если иметь в виду форму и даже бесформенность, в силу понятия свободы; вот почему эстетическое суждение, с одной стороны, как суждение вкуса соотносится с прекрасным, а с другой — как возникшее из некоего духовного чувства — и с *возвышенным*, и поэтому указанная критика эстетической способности суждения должна быть разделена на две сообразные им главные части.

VIII. Относительно логического представления о целесообразности природы

В предмете, данном в опыте, целесообразность можно представить или на чисто субъективном основании как соответствие его формы — при *схватывании* (apprehensio) его до всяких понятий — с познавательной способностью, чтобы объединить созерцание с понятиями для познания вообще, или на объективном основании как соответствие формы предмета с возможностью самой вещи согласно понятию о нем, которое [ей] предшествует и которое содержит в себе основание этой формы. Мы видели, что представление о целесообразности первого рода основывается на непосредственном удовольствии от формы предмета уже в одной лишь рефлексии о ней;

представление же о целесообразности второго рода — так как форму объекта оно соотносит не с познавательными способностями субъекта при схватывании этой формы, а с определенным познанием предмета под каким-нибудь данным понятием — не имеет при рассмотрении этих вещей никакого отношения к чувству удовольствия от вещей, а имеет отношение только к рассудку. Если дано понятие о предмете, то дело способности суждения — применять его к познанию при *изображении* (exhibitio), т. е. рядом с понятием поставить соответствующее ему созерцание, все равно будет ли это происходить посредством нашего собственного воображения, как в искусстве, когда мы реализуем заранее составленное понятие о предмете, который есть для нас цель, или через посредство природы, в ее технике (как в органических [organisierten] телах), когда для суждения о ее продукте мы устанавливаем для нее наше понятие о цели; в последнем случае мы представляем себе не только *целесообразность* природы в отношении формы вещи, но и этот ее продукт [представляем себе] как *цель природы*. — Хотя наше понятие о субъективной целесообразности природы в ее формах согласно эмпирическим законам вовсе не есть понятие об объекте, а есть лишь принцип способности суждения — приобретать для себя понятия в этом ее чрезмерном многообразии (иметь возможность ориентироваться в нем), но тем самым мы полагаем, что она как бы принимает в соображение отношение к нашей познавательной способности по аналогии с целью; таким образом, мы можем считать *красоту природы изображением* понятия формальной (чисто субъективной) целесообразности, а *цели природы* — изображением понятия реальной (объективной) целесообразности; о первой из них мы судим на основании вкуса (эстетически, посредством чувства удовольствия), о другой же — на основании рассудка и разума (логически, согласно понятиям).

На этом основано деление критики способности суждения на критику *эстетической* и критику *телеологической* способности суждения, при этом под первой понимается способность судить о формальной целесообразности (она называется также субъективной) на осно-

вании чувства удовольствия или неудовольствия, а под второй — способность судить о реальной целесообразности (объективной) природы на основании рассудка и разума.

Та часть критики способности суждения, которая содержит в себе эстетическую способность суждения, принадлежит этой критике по существу, так как только она содержит в себе принцип, который способность суждения совершенно a priori полагает в основу своей рефлексии о природе, а именно принцип формальной целесообразности природы по ее частным (эмпирическим) законам для нашей познавательной способности, без которых рассудок не мог бы в ней разобраться; но нельзя указать какое-либо априорное основание; более того, даже из понятия природы как предмета опыта и в общем, и в особенном не следует, что должны существовать объективные цели природы, т. е. вещи, которые возможны только как цели природы; только после того как указанный трансцендентальный принцип уже подготовил рассудок к тому, чтобы понятие цели (по крайней мере в отношении формы) применять к природе, способность суждения, не заключая в себе для этого никакого априорного принципа, содержит в себе в предлежащих случаях (некоторых продуктов) правило, дабы применить для разума понятие цели.

Но трансцендентальное основоположение — представлять себе целесообразность природы в субъективном отношении к нашей познавательной способности касательно формы вещей в качестве принципа рассмотрения ее — совершенно не решает вопроса, где и в каких случаях я должен судить о продукте по некоторому принципу целесообразности, а не по одним лишь общим законам природы, и предоставляет *эстетической* способности суждения на основании вкуса определять согласованность его (его формы) с нашей познавательной способностью (поскольку она решает не на основании соответствия с понятиями, а на основании чувства). Напротив, телеологически применяемая способность суждения определенно указывает, при каких условиях следует о чем-то (как, например, об органическом теле) судить по идее цели природы, но ни одного основопо-

ложения из понятия природы как предмета опыта она не может привести для того, чтобы иметь право a priori приписывать ей отношение к целям, и не может, хотя бы только неопределенно, допускать нечто подобное до действительного опыта [5], касающегося таких продуктов; причина этого в том, что, для того чтобы иметь возможность только эмпирически познать объективную целесообразность в том или ином предмете, надо накопить большой частный опыт и рассмотреть его под [знаком] единства его принципа. — Эстетическая способность суждения есть, следовательно, особая способность рассматривать вещи согласно некоторому правилу, но не согласно понятиям. Телеологическая же способность суждения есть не особая способность, а только рефлектирующая способность суждения вообще, поскольку она, как вообще в теоретическом познании, действует согласно понятиям, но в отношении некоторых предметов природы — по особым принципам, а именно по принципам лишь рефлектирующей, а не определяющей объекты способности суждения; следовательно, по своему применению она принадлежит к теоретической части философии и ввиду особых, не определяющих (как это должно быть в доктрине) принципов должна составлять также особую часть критики; между тем эстетическая способность суждения ничем не способствует познанию своих предметов и, следовательно, должна быть отнесена *только* к критике субъекта, высказывающего суждения, и его познавательных способностей, поскольку им доступны априорные принципы, каково бы, впрочем, ни было их применение (теоретическое или практическое), и эта критика составляет пропедевтику всякой философии.

IX. О связи между законодательством рассудка и законодательством разума через способность суждения

Рассудок устанавливает априорные законы для природы как объекта [внешних] чувств в целях теоретического познания ее в возможном опыте. Разум устанавливает априорные законы для свободы и ее особой

каузальности как сверхчувственного в субъекте в целях безусловно практического познания. Область понятия природы под одним законодательством и область понятия свободы под другим совершенно обособлены друг от друга глубокой пропастью, отделяющей сверхчувственное от явлений и не допускающей какого-либо взаимного влияния, какое они сами по себе (каждая по своим основным законам) могли бы иметь друг на друга. Понятие свободы ничего не определяет в отношении теоретического познания природы; понятие природы точно так же ничего не определяет в отношении практических законов свободы; и в этом смысле невозможно перекинуть мост от одной области к другой. — Но хотя определяющие основания каузальности по понятию свободы (и по практическому правилу, которое оно в себе содержит) коренятся не в природе и хотя чувственно воспринимаемое не может определять сверхчувственного в субъекте, однако это возможно в обратном порядке (правда, не в отношении познания природы, но в отношении следствий из первого, воздействующих на последнюю) и содержится уже в понятии каузальности через свободу, *действие* которой в мире должно совершаться сообразно этим ее формальным законам; хотя слово *причина* в применении к сверхчувственному обозначает только *основание* для определения каузальности природных вещей к действию сообразно с их собственными природными законами, но вместе с тем и в согласии с формальным принципом законов разума; правда, усмотреть возможность этого нельзя, но вполне можно отвести упрек в мнимом противоречии, которое будто бы содержится здесь *. — Действие согласно понятию свободы есть конечная цель, которая

* Одно из многих мнимых противоречий в этом полном обособлении каузальности природы от каузальности через свободу выражено в следующем упреке против этого обособления: если я говорю о *препятствиях*, которые природа создает каузальности, основанной на законах свободы (моральных законах), или о *содействии* ей со стороны природы, я все же допускаю *влияние* первой на вторую. Но если только захотят понять сказанное, это ложное толкование легко предотвратить. Противодействие или содействие существует не между природой и свобо-

(или ее явление в чувственно воспринимаемом мире) должна существовать, для чего и предполагается условие возможности ее в природе (субъекта как чувственно воспринимаемого существа, а именно как человека). То, что́ предполагает это условие a priori и безотносительно к практическому, [т. е.] способность суждения, дает нам в понятии *целесообразности* природы посредствующее понятие между понятиями природы и понятием свободы, которое делает возможным переход от чистого теоретического [разума] к чистому практическому, от закономерности согласно понятиям природы к конечной цели согласно понятию свободы, так как благодаря этому познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и с согласия ее законов.

Рассудок — через возможность своих априорных законов для природы — дает доказательство того, что природа познается нами только как явление, стало быть, указывает в то же время на сверхчувственный субстрат ее, но оставляет этот субстрат совершенно *неопределенным*. Способность суждения своим априорным принципом рассмотрения природы по возможным частным законам ее дает ее сверхчувственному субстрату (в нас так же, как и вне нас) *определимость через интеллектуальную способность*. А разум своим априорным практическим законом дает этому же субстрату *определение*; и таким образом способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия свободы.

В отношении способностей души вообще, поскольку они рассматриваются как высшие, т. е. как содержащие в себе автономию, рассудок есть для *познавательной*

дой, а только между природой как явлением и *действиями* свободы как явлениями в чувственно воспринимаемом мире; и даже *каузальность* свободы (чистого и практического разума) есть *каузальность* подчиненной ей причины природы (субъекта, рассматриваемого как человека, а следовательно, как явление), *определяющее* основание которой содержится в умопостигаемом, мыслимом в подчинении свободе, хотя, впрочем (точно так же, как и то, что́ составляет сверхчувственный субстрат природы), необъяснимым образом.

способности (теоретической способности природы) то, что содержит в себе априорные *конститутивные* принципы; для *чувства удовольствия и неудовольствия* это [делает] способность суждения независимо от понятий и ощущений, которые относятся к определению способности желания и потому могли бы быть непосредственно практическими; для *способности желания* [это делает] разум, который без посредства какого-либо удовольствия, откуда бы оно ни исходило, есть практический разум и который в качестве высшей способности определяет для способности желания конечную цель, приводящую в то же время к чистому интеллектуальному удовольствию от объекта. — Понятие способности суждения о целесообразности природы относится еще к понятиям природы, но только как регулятивный принцип познавательной способности, хотя эстетическое суждение о тех или иных предметах (природы или искусства), которое служит поводом для этого понятия, есть в отношении чувства удовольствия или неудовольствия конститутивный принцип. Спонтанность в действии познавательных способностей, согласованность которых содержит в себе основание этого удовольствия, делает упомянутое понятие пригодным в качестве посредствующего звена между областью понятия природы и областью понятия свободы в их следствиях; в то же время эта спонтанность содействует восприимчивости души к моральному чувству. — Нижеследующая таблица может облегчить обзор всех высших способностей с точки зрения их систематического единства *.

---

* Некоторые считали рискованным то, что мои деления в чистой философии почти всегда бывают трехчленными. Но это зависит от природы вещей. Если деление должно быть произведено a priori, то оно будет или *аналитическим* по закону противоречия, и тогда оно всегда будет двухчленным (quodlibet ens est aut A aut non A)[6], или *синтетическим*, и если в этом случае оно должно быть выведено из априорных *понятий* (не как в математике — из созерцания, a priori соответствующего понятию), то деление необходимо должно быть трихотомией сообразно тому, что́ вообще требуется для синтетического единства, а именно: 1) условие, 2) обусловленное, 3) понятие, которое возникает из соединения обусловленного с его условием.

Способности души в совокупности	*Познавательные способности*	*Априорные принципы*	*Применение их к*
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	Природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	Искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	Свободе

ДЕЛЕНИЕ ВСЕГО СОЧИНЕНИЯ

Часть первая

КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Раздел первый

АНАЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Книга первая

Аналитика прекрасного

Книга вторая

Аналитика возвышенного

Раздел второй

ДИАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Часть вторая

КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Отдел первый

АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Отдел второй

ДИАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Приложение

Учение о методе, касающееся телеологической способности суждения

КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

АНАЛИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

КНИГА ПЕРВАЯ

АНАЛИТИКА ПРЕКРАСНОГО

ПЕРВЫЙ МОМЕНТ СУЖДЕНИЯ ВКУСА * ПО [ЕГО] КАЧЕСТВУ

§ 1. Суждение вкуса есть эстетическое суждение

Чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом посредством рассудка ради познания, а с субъектом и его чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения (быть может, в связи с рассудком). Суждение вкуса поэтому не есть познавательное суждение; стало быть, оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым подразумевается то суждение, определяющее основание которого может быть *только субъективным*. Но всякое отношение представлений, даже отношение ощущений, может быть объективным (и тогда оно означает реальное в эмпирическом представлении), только не отношение к чувству удовольствия и неудовольствия, посредством которого в объекте ничего не обозначается, но в котором субъект сам чувствует, какое воздействие оказывает на него представление.

---

* Дефиниция вкуса, полагаемая здесь в основу, гласит: вкус — это способность судить о прекрасном. Но что именно требуется для того, чтобы назвать предмет прекрасным, это должен обнаружить анализ суждений вкуса. Моменты, на которые эта способность суждения обращает внимание в своей рефлексии, я нашел, руководствуясь логическими функциями суждения (ведь в суждении вкуса все еще содержится отношение к рассудку). Моменты качества я подверг рассмотрению прежде всего, так как эстетическое суждение о прекрасном принимает во внимание прежде всего эти моменты.

Охватить своей познавательной способностью правильное, целесообразное здание (все равно ясным или смутным способом представления) — это нечто совершенно другое, чем сознавать это представление ощущением удовлетворения (Wohlgefallen). Здесь представление целиком соотносится с субъектом, и притом с его жизненным чувством, которое называется чувством удовольствия или неудовольствия; это чувство утверждает совершенно особую способность различения и суждения, которая ничем не содействует познанию, а только сопоставляет данное в субъекте представление со всей способностью представлений, которую душа сознает, чувствуя свое состояние. Данные представления в суждении могут быть эмпирическими (стало быть, эстетическими); но суждение, которое строят посредством них, есть логическое суждение, если только эти представления в суждении будут соотнесены с объектом. Если же, наоборот, данные представления были бы вполне рациональными, но в суждении соотносились бы исключительно с субъектом (с его чувством), они всегда были бы эстетическими.

§ 2. Удовольствие (Wohlgefallen), которое определяет суждение вкуса, свободно от всякого интереса

Интересом называется удовольствие, которое мы связываем с представлением о существовании предмета. Поэтому такой интерес всегда имеет отношение также и к способности желания — или как ее определяющее основание, или по крайней мере как необходимо связанное с ее определяющим основанием. Но когда ставится вопрос, прекрасно ли нечто, хотят знать не то, важно ли или могло ли быть важным для нас или для кого-нибудь другого существование вещи, а то, как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлектируя о ней). Если кто-нибудь спрашивает меня, нахожу ли я дворец, который я перед собой вижу, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю таких вещей, которые сделаны только для того, чтобы глазеть на них, или могу ответить, как тот ирокезский

сахем [7], которому в Париже ничто так не понравилось, как харчевни; кроме того, я могу вполне в духе Руссо порицать тщеславие вельмож, которые не жалеют народного пота на такие вещи, без которых можно обойтись; наконец, я легко могу убедиться в том, что если бы я находился на необитаемом острове без надежды когда-либо снова вернуться к людям и мог бы одним своим желанием, как бы по волшебству, создать такое великолепное здание, то я вовсе не стал бы прилагать для этого старание, если бы я уже имел хижину, которая была бы для меня достаточно удобна. Все это можно, конечно, вместе со мной допустить и одобрить, но не об этом теперь речь. [В данном случае] хотят только знать, сопутствует ли во мне представлению о предмете удовольствие, как бы я ни был равнодушен к существованию предмета этого представления. Нетрудно видеть, что для того, чтобы сказать, что предмет *прекрасен*, и доказать, что у меня есть вкус, важно не то, в чем я завишу от существования предмета, а то, что̀ я делаю из этого представления в себе самом. Каждый должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Поэтому для того, чтобы быть судьей в вопросах вкуса, нельзя ни в малейшей степени быть заинтересованным в существовании вещи, в этом отношении надо быть совершенно безразличным.

Но это исключительно важное положение мы можем лучше всего объяснить, если мы чистому, незаинтересованному * удовольствию в суждении вкуса противопоставим удовольствие, связанное с интересом; в особенности если мы в то же время можем быть уверены, что нет больше никаких других видов интереса, кроме тех, которые будут сейчас названы.

---

* Суждение о предмете удовольствия может быть совершенно *незаинтересованным* и в то же время очень *интересным*, т. е. оно не основывается на интересе, но возбуждает интерес; таковы все чистые моральные суждения. Но суждения вкуса сами по себе вовсе не обосновывают какого-либо интереса. Только в обществе обладание вкусом становится *интересным*, причина чего будет указана ниже.

§ 3. Удовольствие от *приятного* связано с интересом

Приятно *то, что нравится [внешним] чувствам в ощущении.* Здесь сразу же представляется случай порицать весьма обычное смешение двоякого смысла, которое может иметь слово *ощущение*, и обратить на это внимание. Всякое удовлетворение (Wohlgefallen) (так говорят или думают) само есть ощущение (удовольствия). Стало быть, все, что нравится, именно потому, что оно нравится, приятно (и в зависимости от степени или отношения его к другим приятным ощущениям *мило*, *прелестно*, *восхитительно*, *отрадно* и т. д.). Но коль скоро с этим согласны, [надо признать, что] впечатления [внешних] чувств, которые определяют склонность, или основоположения разума, которые определяют волю, или чисто рефлективные формы созерцания, которые определяют способность суждения, совершенно одинаковы по их действию на чувство удовольствия. Это действие было бы приятностью в ощущении своего состояния; а так как всякое использование наших способностей в конечном итоге должно быть направлено на практическое и соединяться в нем как в своей цели, то можно было бы ожидать от них только одной оценки вещей и их значения — той, которая состоит в наслаждении (Vergnügen), какое они обещают. В конце концов это нисколько не зависит от того способа, каким они достигают этого; и так как только выбор средств может здесь делать различие, то люди могли бы обвинять друг друга, пожалуй, в глупости и неразумии, но никогда в низости и злобе, ведь все они — каждый в соответствии со своим взглядом на вещи — стремятся к одной цели, а эта цель для каждого — наслаждение.

Когда определение чувства удовольствия или неудовольствия называют ощущением, это слово имеет совершенно другое значение, нежели в том случае, когда я называю ощущением представление о какой-нибудь вещи (через [внешние] чувства как восприимчивость, которая принадлежит к познавательной способности). В самом деле, в последнем случае представление соотносят с объектом, а в первом — исключи-

тельно с субъектом, и здесь оно вовсе не служит ни для какого познания, [не служит] даже для того познания, благодаря которому субъект *познает* сам себя.

Но в указанной выше дефиниции под словом *ощущение* мы понимаем объективное представление [внешних] чувств; и для того, чтобы не подвергаться опасности быть ложно истолкованными, мы общеупотребительным словом *чувство* будем обозначать то, что всегда должно оставаться только субъективным и что, безусловно, не может составлять представление о предмете. Зеленый цвет луга относится к *объективному* ощущению как воспринимание предмета [внешнего] чувства; но приятность его относится к *субъективному* ощущению, посредством которого никакой предмет не представляется, т. е. относится к чувству, посредством которого предмет рассматривается как предмет удовольствия (которое не есть познание предмета).

А то, что мое суждение о предмете, в котором я признаю его приятным, выражает заинтересованность в нем, ясно уже из того, что через ощущение оно возбуждает желание обладать такими предметами, стало быть, удовольствие предполагает не только суждение о предмете, но и отношение его существования к моему состоянию, поскольку такой объект воздействует на мое состояние. Поэтому о приятном не только говорят: *оно нравится*, но и говорят: *оно наслаждает*. Здесь имеется не просто одобрение, которое я ему выражаю, но этим возбуждается и склонность; и к тому, что в высшей степени приятно, настолько не подходит ни одно суждение о свойствах объекта, что те, кто всегда стремится только к наслаждению (Genießen) (вот слово, которым обозначают суть удовольствия [Vergnügen]), охотно избавляют себя от всякого суждения.

§ 4. Удовольствие от *хорошего* связано с интересом

Хорошо то, что нравится посредством разума через одно лишь понятие. Мы называем нечто хорошим *для чего-то* (полезным), если оно нравится только как средство; другое же — *хорошим самим по себе*, [а именно то], что нравится ради него самого. И в том и в другом

всегда содержится понятие цели, стало быть отношение разума к (по крайней мере возможному) волению, следовательно, и удовольствие от *существования* объекта или действия, т. е. какой-то интерес.

Чтобы считать нечто хорошим, я должен всегда знать, что же такое этот предмет, т. е. должен иметь понятие о нем. Но это мне совсем не нужно, чтобы найти в чем-то красоту. Цветы, вольные (freie) рисунки, без всякой цели сплетающиеся линии в так называемом орнаменте из листьев никакого значения не имеют, ни от какого определенного понятия не зависят — и все-таки нравятся. Удовольствие от прекрасного должно зависеть от рефлексии о предмете, которая приводит к какому-нибудь (неизвестно, к какому) понятию, и этим оно отличается также от приятного, которое целиком основывается на ощущении.

Правда, приятное во многих случаях кажется тождественным хорошему. Так, обычно говорят: *всякое* (в особенности продолжительное) *наслаждение само по себе хорошо*; а это имеет почти тот же смысл, что *быть продолжительно приятным или быть хорошим — это одно и то же*. Однако легко заметить, что это только ошибочная подмена слов, так как понятия, которые присущи этим выражениям, вовсе не могут заменить друг друга. Приятное, которое, как таковое, представляет предмет исключительно по отношению к [внешнему] чувству, только через понятие цели должно быть подведено под принципы разума, чтобы его в качестве предмета воли назвать хорошим. Но совершенно другим будет отношение к удовольствию, если то, что доставляет мне наслаждение, я в то же время называю *хорошим*; это видно из того, что, когда имеем дело с хорошим, всегда возникает вопрос: есть ли оно хорошее только опосредствованно или непосредственно (полезно ли оно или хорошо само по себе); когда же имеем дело с приятным, такого вопроса вовсе не может быть, так как это слово всегда обозначает нечто такое, что нравится непосредственно. (То же самое бывает и с тем, что я называю прекрасным.)

Даже в самой обыденной речи отличают приятное от хорошего; иногда о пище, которая благодаря пряно-

стям и другим приправам возбуждает вкус, не раздумывая говорят, что она приятна, и вместе с тем признают, что она не хороша; непосредственно она, правда, *нравится* [внешним] чувствам, но опосредствованно, т. е. разумом, который предвидит ее последствия, она не нравится. Это различие можно заметить даже в рассуждении о здоровье. Здоровье непосредственно приятно каждому, кто им обладает (по крайней мере негативно, т. е. как устранение всяких телесных болей). Но чтобы сказать, что оно благо, оно еще должно быть разумом направлено на цели, а именно [рассмотрено] как такое состояние, которое располагает нас ко всем нашим делам. Наконец, в отношении счастья каждый ведь думает, что истинным и даже высшим благом можно назвать наибольшую сумму приятностей жизни (и по количеству, и по продолжительности). Однако разум противится также и этому. Приятность есть наслаждение. Но если все дело сводится только к этому, было бы глупо проявлять щепетильность в средствах, которые доставляют нам это наслаждение, достигается ли оно пассивно — благодаря щедрости природы — или же самодеятельностью и нашими собственными действиями. Но разум никогда не даст себя уговорить, что само по себе ценно существование такого человека, который живет (и в этом отношении очень деятелен) только для того, чтобы *наслаждаться*, даже если бы он другим, которые точно так же стремятся лишь к наслаждениям, наилучшим образом помогал в этом в качестве средства, и именно потому, что через симпатию он вместе с ними испытывал бы все наслаждение. Только тем, что́ он делает, не принимая в соображение наслаждение, совершенно свободно и независимо от того, что́ природа могла бы предоставить ему также пассивно, он придает абсолютную ценность своему существованию как существованию личности; и счастье со всем избытком того, что в нем приятно, далеко еще не безусловное благо *.

---

* Обязательность наслаждения — очевидная нелепость. Точно такой же следует считать предполагаемую обязательность всех поступков, которые имеют своей целью только наслаждение,

Несмотря, однако, на все это различие между приятным и хорошим, они сходятся в том, что всегда связаны с заинтересованностью в своем предмете; [таковы] не только приятное (§ 3) и опосредствованно хорошее (полезное), которое нравится как средство [для достижения] чего-то приятного, но также безусловно и во всех отношениях хорошее, а именно морально доброе, которое предполагает высший интерес. В самом деле, доброе есть объект воли (т. е. способности желания, определяемой разумом). Но хотеть чего-то и находить удовольствие в его существовании, т. е. питать к нему интерес, — одно и то же.

§ 5. Сравнение трех специфически различных видов удовольствия

И приятное, и доброе имеют отношение к способности желания и заключают в себе: первое — патологически обусловленное (побуждениями, stimulos), а второе — чистое практическое удовольствие, которое определяется не только представлением о предмете, но также и представляемой связью субъекта с существованием предмета. Нравится не только предмет, но и существование его. Поэтому суждение вкуса есть чисто *созерцательное* (contemplativ) суждение, т. е. такое, которое, будучи безразличным к существованию предмета, лишь связывает его свойства с чувством удовольствия и неудовольствия. Но само это созерцание не направлено на понятие, ведь суждение вкуса не познавательное суждение (ни теоретическое, ни практическое), и поэтому оно и не *основывается* на понятиях и не имеет их своей *целью*.

Приятное, прекрасное, доброе означают, следовательно, три различных соотношения представлений с чувством удовольствия и неудовольствия, по отношению к которому мы отличаем друг от друга предметы или способы представления. Соответствующие каждому

каким бы духовным оно ни изображалось (или приукрашивалось), хотя бы даже мистическим, так называемым небесным наслаждением.

из них выражения, которыми обозначается то, что нравится, в них не одинаковы. *Приятным* каждый называет то, что ***доставляет*** ему ***наслаждение***; *прекрасным* — то, что ему только ***нравится***; *хорошим* — то, что он *ценит*, *одобряет*, т. е. в чем он усматривает объективную ценность. Приятное ощущают и животные, лишенные разума; красоту — только люди, т. е. животные, но наделенные разумом, однако не только как разумные существа, как таковые (каковы, например, духи), но вместе с тем и как животные; доброе же значимо для всякого разумного существа вообще. Это положение может получить свое полное обоснование и объяснение только в дальнейшем. Можно сказать, что из всех этих трех видов удовольствия единственно лишь удовольствие от прекрасного есть незаинтересованное и *свободное* удовольствие, так как здесь никакой интерес — ни интерес [внешних] чувств, ни интерес разума — не вынуждает [у нас] одобрения. Поэтому об удовольствии можно было бы сказать, что в трех названных случаях оно относится либо к *склонности*, либо к *благосклонности*, либо к *уважению*. В самом деле, ***благосклонность*** — единственно свободное удовольствие. Предмет склонности и предмет, желание обладать которым предписывается нам законом разума, не оставляют нам свободы самим себе сделать что-то предметом удовольствия. Всякий интерес предполагает потребность или порождает ее и в качестве определяющего основания нашего одобрения не позволяет суждению о предмете быть свободным.

Что касается интереса склонности при приятном, то каждый говорит: голод — лучший повар, и людям со здоровым аппетитом вкусным кажется все, что только съедобно; стало быть, такое удовольствие показывает, что здесь нет никакого выбора по вкусу. Только тогда, когда потребность удовлетворена, можно распознать, кто из многих имеет вкус и кто нет. Точно так же бывает нравственность (поведение) без добродетели, вежливость без благосклонности, приличие без честности и и т. д. В самом деле, там, где говорит нравственный закон, объективно уже нет свободного выбора относительно того, чтó надо делать; и проявлять вкус в своем

поведении (или в оценке поведения других) — это совсем не то, что обнаруживать свой нравственный образ мыслей; ведь нравственный образ мыслей содержит в себе веление и порождает потребность, тогда как нравственный вкус только играет с предметами удовольствия, не прилепляясь ни к одному из них.

Дефиниция прекрасного, выведенная из первого момента

Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, *свободного от всякого интереса*. Предмет такого удовольствия называется *прекрасным*.

ВТОРОЙ МОМЕНТ

СУЖДЕНИЯ ВКУСА, А ИМЕННО ПО ЕГО КОЛИЧЕСТВУ

§ 6. Прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект *всеобщего* удовольствия

Эта дефиниция прекрасного может быть выведена из предыдущей дефиниции его как предмета удовольствия, свободного от всякого интереса. В самом деле, о том, относительно чего мы сознаем, что удовольствие от него у нас свободно от всякого интереса, мы можем судить только так, что оно должно содержать в себе основание удовольствия для каждого. Действительно, поскольку оно не основывается на какой-нибудь склонности субъекта (или на каком-нибудь другом сознательном интересе) и так как тот, кто высказывает суждение по поводу удовольствия, которое возбуждает в нем предмет, чувствует себя совершенно *свободным*, то он не может отыскать в качестве причин своего удовольствия никаких частных условий, которые были бы свойственны только его субъекту; поэтому он должен признать это удовольствие имеющим обоснование в том, чтó он может предполагать и у всякого другого; следовательно, он должен считать, что имеет основание ожидать у каждого такого же удовольствия. Поэтому он

будет говорить о прекрасном так, как если бы красота была свойством предмета и суждение логическим (составляя познание объекта посредством понятий о нем); хотя оно только эстетическое суждение и содержит в себе лишь отношение представления о предмете к субъекту, но сходно с логическим суждением в том, что можно предполагать его значимость для каждого. Однако из понятий эта всеобщность также не может проистекать. В самом деле, от понятий нет перехода к чувству удовольствия или неудовольствия (за исключением только чистых практических законов, которые, однако, предполагают интерес, не связанный с чистым суждением вкуса). Следовательно, суждению вкуса, когда осознана полная отрешенность его от всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но без всеобщности, направленной на объекты, т. е. с ним должно быть связано притязание на субъективную всеобщность.

§ 7. Сравнение прекрасного с приятным и хорошим по вышеуказанному признаку

В отношении *приятного* каждый довольствуется тем, что его суждение, которое он основывает на своем личном чувстве и в котором он говорит о предмете, что он ему нравится, ограничивается лишь его личностью. Поэтому он охотно мирится с тем, что, если он говорит, что канарское вино приятно, кто-то другой поправляет это высказывание и напоминает ему, что он должен сказать: оно *мне* приятно; и так бывает не только в отношении того, что вкусно для языка, нёба и гортани, но и в отношении того, что может быть каждому приятно для его глаз и ушей. Для одного фиолетовый цвет нежен и мил, для другого — мертв и безжизнен. Один любит звук духовых инструментов, другой — струнных. Поэтому было бы нелепо спорить, имея намерение заклеймить как неверное суждение других, которое отличается от нашего суждения, как если бы оно было логически противоположно последнему; таким образом, в отношении приятного имеет силу осново-

положение: *каждый имеет свой вкус* ([внешних] чувств).

Совсем иначе обстоит дело с прекрасным. Было бы (как раз наоборот) смешно, если бы кто-нибудь, кто много мнит о своем вкусе, думал найти оправдание себе в том, что этот предмет (здание, которое мы видим, платье, которое носят, музыка, которую мы слушаем, стихотворение, которое мы должны оценить) *для меня* прекрасен. Ведь он не должен называть его *прекрасным*, если он нравится только ему. Многое для него может быть привлекательным и приятным — никому до этого дела нет; но если он выдает нечто за прекрасное, то он от других ожидает того же самого удовольствия: он судит тогда не только за себя, но и за каждого и говорит тогда о красоте так, как если бы она была свойством вещей. Поэтому он говорит: «*Вещь* прекрасна» — и рассчитывает на согласие других с его суждением, касающимся удовольствия, — не потому что он много раз находил, что другие соглашаются с его суждением, он *требует* от них такого согласия. Он порицает их, если они судят иначе, и не признает за ними вкус, желая, однако, чтобы они его имели; и в этом смысле нельзя сказать, что каждый имеет свой особый вкус. Это было бы все равно что сказать, будто вовсе нет никакого вкуса, т. е. никакого эстетического суждения, которое по праву могло бы притязать на согласие всех.

Тем не менее и в отношении приятного находят, что в суждении о нем можно встретить единодушие между людьми; и ввиду этого у одних отрицают вкус, а другим его приписывают, и притом не в смысле [наличия] какого-нибудь органического чувства, а как способность судить о приятном вообще. Так, о том, кто умеет занимать своих гостей приятными вещами (доставляющими наслаждение посредством всех [внешних] чувств) так, что это нравится всем, говорят: у него вкус. Но здесь всеобщность берется только в относительном смысле; здесь имеются только *общезначимые* (generale) (каковы все эмпирические правила), а не *всеобщие* (universale) правила, которым решаются [следовать] или на которые притязают суждения вкуса о прекрас-

ном. Это — суждение, касающееся общения между людьми, поскольку это общение основывается на эмпирических правилах. Хотя в отношении хорошего суждения и по праву притязают на значимость для каждого, но хорошее представляется как объект всеобщего удовольствия только *через понятие*, чего не бывает ни в случае приятного, ни в случае прекрасного.

§ 8. Всеобщность удовольствия в суждении вкуса представляется только как субъективная

Это особое определение той всеобщности эстетического суждения, какая встречается в суждении вкуса, представляет собой нечто примечательное, хотя и не для логика, а для трансцендентального философа, от которого требуется немало усилий, чтобы выявить происхождение этой всеобщности; но зато оно раскрывает такое свойство нашей познавательной способности, которое без этого анализа оставалось бы неизвестным.

Прежде всего надо полностью убедиться в том, что посредством суждения вкуса (о прекрасном) удовольствие от предмета ожидается от *каждого*, хотя оно и не основывается на понятии (тогда оно было бы чем-то хорошим), и что это притязание на общезначимость столь неотъемлемо присуще суждению, в котором мы нечто признаем *прекрасным*, что без этой мысли о всеобщности никому бы и в голову не пришло употреблять это выражение; все, что нравится без понятия, причислялось бы к приятному, в отношении которого каждому позволяется иметь собственное мнение; и никто не ожидает от другого согласия со своим суждением вкуса, что всегда ведь бывает в суждении вкуса о красоте. Первый я могу назвать чувственным вкусом, второй — вкусом рефлексии, поскольку первый строит только частные суждения, а второй — мнимо общезначимые (публично), но оба строят эстетические (не практические) суждения о предмете, имея в виду только отношение представления о нем к чувству удовольствия и неудовольствия. Все же странно, что, в то время как относительно чувственного вкуса не только опыт показывает, что суждение этого вкуса (об удовольствии или

неудовольствии от чего-то) не общезначимо, но и каждый сам по себе настолько скромен, что не требует от других такого согласия (хотя на самом деле чаще бывает почти полное единодушие и в этих суждениях), — вкус рефлексии, которому, как учит опыт, тоже довольно часто отказывают в его притязании на общезначимость своего суждения (о прекрасном) для каждого, тем не менее может находить возможным (что он и действительно делает) представлять себе суждения, которые могли бы требовать этого всеобщего согласия; и он на самом деле от каждого ожидает этого согласия для любого своего суждения вкуса; причем те, кто высказывает такое суждение, не спорят о возможности такого притязания: они лишь в частных случаях не могут сойтись в правильном применении этой способности.

Здесь прежде всего надо заметить, что всеобщность, которая не основывается на понятиях об объекте (хотя бы только эмпирических), вовсе не логическая, а эстетическая, т. е. содержит в себе не объективное количество суждения, а только субъективное количество, для которого я употребляю выражение *общезначимость*, характеризующее значимость не отношения представления к познавательной способности, а отношения к чувству удовольствия и неудовольствия для каждого субъекта. (Можно, однако, пользоваться этим же выражением также и для логического количества суждения, если только к этому присоединяют *объективную* общезначимость в отличие от чисто субъективной, которая всегда есть эстетическая общезначимость.)

Объективно же *общезначимое* суждение всегда бывает общезначимым также и субъективно, т. е. если суждение значимо для всего, что подчинено данному понятию, то оно значимо и для каждого, кто представляет себе предмет посредством этого понятия. Однако от *субъективной общезначимости*, т. е. эстетической, которая не основывается ни на каком понятии, нельзя заключать к логической, так как первый вид суждений вовсе не касается объекта. Но именно поэтому и эстетическая всеобщность, которая приписывается суждению, должна быть особого рода, так как она не связы-

вает предикат прекрасного с понятием *объекта*, рассматриваемого во всей его логической сфере, и тем не менее распространяет его на всю сферу *тех, кто высказывает такие суждения.*

В отношении логического количества все суждения вкуса суть суждения *единичные.* В самом деле, так как я должен связывать предмет непосредственно с моим чувством удовольствия и неудовольствия, но не через понятия, то эти суждения не могут иметь количества объективно общезначимого суждения, хотя, если единичное представление об объекте суждения вкуса по условиям, которые определяют это суждение, превращается посредством сравнения в понятие, из этого может возникнуть логически всеобщее суждение. Например, в суждении вкуса я признаю прекрасной розу, на которую я смотрю. Напротив, то суждение, которое возникает из сравнения многих единичных суждений,— *розы вообще пракрасны* — теперь высказывается уже не только как эстетическое, но и как логическое, основанное на эстетическом суждении. Суждение же: *роза* (по запаху) *приятна* — хотя также эстетическое и единичное суждение, но не суждение вкуса, а суждение чувствования. Оно отличается от первого именно тем, что суждение вкуса заключает в себе *эстетическое количество* всеобщности, т. е. значимости для каждого, чего не может быть в суждении о приятном. Только суждения о добром, хотя они также определяют удовольствие от предмета, имеют логическую, а не чисто эстетическую всеобщность, ибо они касаются объекта как познания его и поэтому значимы для каждого.

Если об объектах судят только по понятиям, теряется всякое представление о красоте. Следовательно, не может быть такого правила, по которому каждого можно было бы заставить признавать что-то прекрасным. Прекрасны ли платье, дом, цветы и т. п. — свое суждение об этом никому нельзя навязать никакими доводами и основоположениями. Объект хотят подчинить своему взгляду, как если бы удовольствие от него зависело от ощущения; и все же если предмет называют в таком случае прекрасным, то полагают, что имеют всех на своей стороне, и притязают на согласие

каждого, тогда как каждое частное ощущение будет решающим только для него одного и для его удовольствия.

Здесь надо обратить внимание на то, что в суждении вкуса ничего не постулируется, кроме такого *общего согласия* относительно удовольствия без посредства понятий; стало быть, [постулируется] *возможность* эстетического суждения, которое можно было бы рассматривать также как значимое для каждого. Само суждение вкуса не *постулирует* согласия каждого (ведь это может сделать только логически всеобщее суждение, так как оно может привести доводы); оно только *ожидает* от каждого этого согласия как такого [частного] случая правила, в отношении которого оно ждет подтверждения не от понятий, а от согласия других. Следовательно, общее согласие есть только идея (здесь еще не рассматривается, на чем она основывается). Может остаться неизвестным, действительно ли тот, кто полагает, что он высказывает суждение вкуса, судит сообразно этой идее; но через слово *красота* он возвещает, что соотносит суждение с этой идеей, стало быть, что его суждение есть суждение вкуса. Для самого себя он, однако, может удостовериться в этом, просто сознавая, что все относящееся к приятному или к доброму он отделил от удовольствия, которое у него еще остается; и это все то, согласия с чем он ожидает от каждого,— притязание, на которое он при этих условиях и имел бы право, если бы только он часто не нарушал эти условия и вследствие этого не составил себе ложного суждения вкуса.

§ 9. Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета, или же наоборот?

Решение этой задачи — ключ к критике вкуса и поэтому заслуживает всяческого внимания.

Если бы предшествовало удовольствие от данного предмета и за представлением об этом предмете признавалась бы в суждении вкуса только всеобщая сообщаемость удовольствия, то подобный порядок противоречил бы сам себе. В самом деле, такого рода удовольствие

было бы только приятностью в чувственном ощущении и поэтому могло бы по своей природе иметь лишь частную значимость, так как оно зависело бы непосредственно от представления, с помощью которого предмет *дается*.

Следовательно, именно способность душевного состояния к всеобщему сообщению при данном представлении должна в качестве субъективного условия суждения вкуса лежать в его основе и иметь своим следствием удовольствие от предмета. Но ничто не может быть сообщено всем, кроме познания и представления, поскольку оно принадлежит к познанию, ведь представление только в этом случае объективно и лишь поэтому имеет общую точку, согласоваться с которой вынуждается способность представления всех. Если же определяющее основание суждения об этой всеобщей сообщаемости представления должно мыслиться только субъективно, а именно без понятия о предмете, то этим основанием может быть только душевное состояние, которое встречается в отношении способностей представления друг к другу, поскольку данное представление они соотносят с *познанием вообще*.

Силы познания, которые возбуждаются к действию этим представлением, находятся при этом в состоянии свободной игры, так как никакое определенное понятие не ограничивает их каким-либо особым правилом познания. Следовательно, душевное состояние при этом представлении должно быть состоянием чувства свободной игры способностей представления при данном представлении для познания вообще. Представлению же, посредством которого дается предмет, чтобы из него вообще возникло познание, требуется *воображение* для синтеза (Zusammensetzung) многообразного [содержания] созерцания и *рассудок* для единства понятия, которое объединяет представления. Это состояние *свободной игры* познавательных способностей при представлении, посредством которого дается предмет, должно обладать всеобщей сообщаемостью, ибо познание, как определение объекта, с которым должны согласовываться данные представления (в каком угодно субъекте), есть единственный способ представления, которым пользуется каждый.

Так как субъективная всеобщая сообщаемость способа представления в суждении вкуса должна иметь место без наличия определенного понятия, она может быть только душевным состоянием в свободной игре воображения и рассудка (поскольку они согласуются между собой, как это *вообще* требуется для *познания*); при этом мы сознаем, что такое субъективное отношение, пригодное для познания вообще, так же должно быть значимо для каждого и, следовательно, должно обладать всеобщей сообщаемостью, как и каждое определенное познание, которое ведь всегда основывается на этом отношении как субъективном условии.

Эта чисто субъективная (эстетическая) оценка предмета или представления, посредством которого предмет дается, предшествует [чувству] удовольствия от этого предмета и служит основанием этого удовольствия от гармонии познавательных способностей; но единственно на этой всеобщности субъективных условий оценки предметов основывается всеобщая субъективная значимость удовольствия, которое мы связываем с представлением о предмете, когда мы называем его прекрасным.

То, что возможность сообщать [другим] свое душевное состояние, хотя бы только в отношении познавательных способностей, заключает в себе удовольствие, можно было бы легко доказать (эмпирически и психологически) из природной склонности человека к общению с другими. Но для нашей цели этого мало. Удовольствие, которое мы испытываем, мы ожидаем в суждении вкуса от всех других как нечто необходимое, как если бы его можно было считать свойством предмета, определяемым в нем согласно понятиям, коль скоро мы называем что-то прекрасным, ведь красота безотносительно к чувству субъекта сама по себе ничто. Но рассмотрение этого вопроса мы должны отложить до решения следующего вопроса: возможны ли и каким образом возможны априорные эстетические суждения?

Теперь мы займемся менее серьезным вопросом: как мы сознаем в суждении вкуса субъективное соответствие сил познания друг с другом — эстетически ли,

только через внутреннее чувство и ощущение, или интеллектуально, через осознание нашей преднамеренной деятельности, посредством которой мы вводим в игру познавательные способности.

Если бы данное представление, которое приводит к суждению вкуса, было понятием, которое при оценке предмета объединяло бы рассудок и воображение для познания объекта, то сознание этого отношения было бы интеллектуальным (как в объективном схематизме способности суждения, о котором трактует «Критика»[8]). Но тогда суждение было бы составлено не по отношению к удовольствию и неудовольствию и, стало быть, не было бы суждением вкуса. Суждение же вкуса определяет объект в отношении удовольствия и предиката прекрасного независимо от понятий. Следовательно, указанное субъективное единство отношения можно обнаружить только через ощущение. Ощущение, всеобщую сообщаемость которого постулирует суждение вкуса, и есть оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, но все же согласованной деятельности, побуждаемой данным представлением, а именно такой, какая требуется для познания вообще. Хотя объективное отношение можно только мыслить, но, поскольку оно по своим условиям субъективно, оно все же ощущается, воздействуя на душу; и при отношении, которое не полагает в основу никакого понятия (в отличие от отношения способностей представления к познавательной способности вообще), возможно только одно сознание его — посредством ощущения того воздействия, которое состоит в облегченной игре обеих оживляемых взаимным согласием душевных сил (воображения и рассудка). Представление, которое как единичное и без сравнения с другими все же согласуется с условиями всеобщности — в чем и состоит дело рассудка вообще, — приводит познавательную способность к той гармоничной настроенности, какую мы требуем для всякого познания и которую мы поэтому считаем значимой для каждого, кто призван судить посредством рассудка совокупно с [внешними] чувствами (для каждого человека).

Дефиниция прекрасного, выведенная из второго момента

Прекрасно то, что всем нравится без [посредства] понятия.

ТРЕТИЙ МОМЕНТ

СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО *ОТНОШЕНИЮ* К ЦЕЛЯМ, КОТОРЫЕ ПРИНИМАЮТСЯ В НИХ ВО ВНИМАНИЕ

§ 10. О целесообразности вообще

Если хотят объяснить, что такое цель по ее трансцендентальным определениям (не предполагая ничего эмпирического подобно чувству удовольствия), то цель есть предмет понятия, поскольку понятие рассматривается как причина этого предмета (как реальное основание его возможности); и каузальность *понятия* в отношении его *объекта* есть целесообразность (forma finalis). Следовательно, там, где мы не только познание предмета, но и сам предмет (его форму или существование) как действие мыслим как возможное только через понятие об этом действии, — там мыслим мы себе и цель. Представление о действии есть здесь определяющее основание его причины и предшествует последней. Сознание каузальности некоторого представления в отношении состояния субъекта, [направленное на то], чтобы *сохранить* в нем это состояние, может здесь в общем обозначить то, что называют удовольствием; неудовольствие же есть то представление, которое содержит в себе основание для определения состояния представлений к их собственной противоположности (для отклонения или устранения их).

Способность желания, поскольку она может быть определена только понятиями, т. е. [стремление] действовать сообразно с представлением о цели, была бы волей. Но целесообразным называется объект, или душевное состояние, или поступок даже тогда, когда их возможность не обязательно предполагает представление о цели, просто потому, что их возможность может быть нами объяснена или понята, только если мы

полагаем в качестве их основы каузальность согласно целям, т. е. волю, которая располагала бы их в данном порядке сообразно представлению о некотором правиле. Целесообразность, следовательно, может быть без цели, поскольку мы причины этой формы не усматриваем в некоей воле, но тем не менее объяснение возможности ее мы можем понять, только выводя ее из воли. Не всегда же нам необходимо усматривать через разум то, что́ мы наблюдаем (по его возможности). Поэтому мы можем по крайней мере наблюдать целесообразность по форме и не полагая ей в основу цель (в качестве материи для nexus finalis), и можем замечать ее в предметах, хотя, впрочем, только посредством рефлексии.

§ 11. Суждение вкуса имеет своей основой только *форму целесообразности* предмета (или способа представления о нем)

Всякая цель, рассматриваемая как основание удовольствия, всегда заключает в себе интерес как определяющее основание суждения о предмете удовольствия. Следовательно, в основе суждения вкуса не может лежать субъективная цель. Но и никакое представление об объективной цели, т. е. о возможности самого предмета по принципам целевой связи, стало быть никакое понятие о добром, не может определять суждение вкуса, так как оно эстетическое, а не познавательное суждение и, следовательно, не касается *понятия* о свойствах предмета и внутренней или внешней возможности его по какой-либо причине, а касается только взаимного отношения способностей представления, поскольку они определяются представлением.

А это отношение при определении предмета как прекрасного связано с чувством удовольствия, которое в суждении вкуса признается в то же время значимым для каждого; следовательно, сопутствующая представлению приятность так же не может содержать в себе определяющее основание, как и представление о совершенстве предмета и понятие о добром. Поэтому только субъективная целесообразность в представлении о пред-

мете, помимо всякой (как объективной, так и субъективной) цели, следовательно, одна лишь форма целесообразности в представлении, посредством которого нам *дается* предмет, может, поскольку мы ее сознаем, составить удовольствие, которое мы без [посредства] понятия рассматриваем как обладающее всеобщей сообщаемостью, стало быть, может составить определяющее основание суждения вкуса.

§ 12. Суждение вкуса покоится на априорных основаниях

Выяснить a priori связь чувства удовольствия или неудовольствия как некоторого действия с каким-нибудь представлением (ощущением или понятием) как их причиной абсолютно невозможно, так как это было бы причинным отношением, которое (у предметов опыта) всегда можно познать только a posteriori и через посредство самого опыта. Правда, чувство уважения (как особую и характерную модификацию чувства удовольствия, которое совершенно не совпадает ни с удовольствием, ни с неудовольствием, какие мы получаем от эмпирических предметов) мы в «Критике практического разума» действительно выводили a priori из общих нравственных понятий[9]. Но там мы могли выйти за пределы опыта и призвать [на помощь] каузальность, основывающуюся на сверхчувственном свойстве субъекта, а именно каузальность свободы. Но даже и там мы выводили, собственно, не это *чувство* из идеи нравственного как причины, а только выводили отсюда определение воли. Душевное же состояние чем-то определяемой воли уже само по себе есть чувство удовольствия и тождественно с ним, следовательно, не вытекает из него как действие; последнее надо было бы допустить только в том случае, если бы понятие нравственного как блага предшествовало определению воли законом, так как тогда удовольствие, которое было бы связано с понятием, было бы бесполезно выводить из этого понятия просто как познания.

Так же дело обстоит с удовольствием в эстетическом суждении, с той только разницей, что здесь это удовольствие чисто созерцательное и не вызывает интереса к объекту, тогда как в моральном суждении оно практическое. Сознание чисто формальной целесообразности в игре познавательных способностей субъекта при представлении, посредством которого дается предмет, само уже есть удовольствие, так как это сознание содержит в себе определяющее основание деятельности субъекта для оживления его познавательных способностей, следовательно, внутреннюю каузальность (которая целесообразна) в отношении познания вообще, но без ограничения ее каким-либо определенным познанием, стало быть, [содержит в себе] только форму субъективной целесообразности представления в эстетическом суждении. Это удовольствие никоим образом и не практическое, и не такое, как удовольствие, [возникающее] на патологической основе приятного, и не такое, как удовольствие, [возникающее] на интеллектуальной основе представляемого блага. Но оно все же имеет в себе каузальность, а именно [стремление] *сохранить* само это состояние представления и деятельность познавательных способностей без дальнейших намерений. Мы *задерживаемся* на рассмотрении прекрасного, так как это рассмотрение само себя усиливает и воспроизводит, что аналогично (но не тождественно) той задержке, когда привлекательность в представлении о предмете вторично возбуждает наше внимание, причем душа остается пассивной.

§ 13. Чистое суждение вкуса не зависит от действия того, что возбуждает и трогает

Всякий интерес портит суждение вкуса и лишает его беспристрастности, особенно если он в отличие от интереса разума не предпосылает целесообразность чувству удовольствия, а основывает ее на этом чувстве; последнее всегда бывает в эстетическом суждении о чем-то доставляющем наслаждение или причиняющем боль. Поэтому суждения, на которые оказывается такое воздействие, или вовсе не могут притязать на общезначи-

мое удовольствие, или же могут притязать тем меньше, чем больше указанного рода ощущений находится среди определяющих оснований вкуса. Вкус всегда оказывается варварским там, где он для удовольствия нуждается в добавлении *возбуждающего* и *трогательного*, а тем более если он делает их критерием своего одобрения.

Между тем то, что возбуждает, часто не только причисляется к красоте (которая, собственно, должна относиться лишь к форме) как нечто содействующее эстетическому всеобщему удовольствию, но иногда даже само по себе выдается за красоту, стало быть, материя удовольствия выдается за форму; это недоразумение, которое, как и многие другие, все же имеющие в своей основе нечто истинное, можно устранить тщательным определением этих понятий.

Суждение вкуса, на которое возбуждающее и трогательное не имеют никакого влияния (хотя они могут быть связаны с удовольствием от прекрасного) и которое, следовательно, имеет определяющим основанием только целесообразность формы, есть *чистое суждение вкуса*.

§ 14. Пояснение примерами

Эстетические суждения, так же как теоретические (логические), можно делить на эмпирические и чистые. Первые — это те, которые высказываются о приятном или неприятном в предмете или в способе представления о нем, а вторые — о красоте его; первые суть суждения чувствования (материальные эстетические суждения) и только вторые (как формальные) — собственно суждения вкуса.

Следовательно, суждение бывает чистым лишь в том случае, если к его определяющему основанию не примешивается никакое чисто эмпирическое удовольствие. А последнее имеет место тогда, когда возбуждающе действующее или трогательное причастны к суждению, в котором нечто должно быть признано прекрасным.

Тут снова выдвигают возражения, которые в конце концов ложно представляют то, что возбуждает, не только как необходимую составную часть красоты, но

даже как само по себе достаточное для того, чтобы называться красотой. Большинство людей считает сам по себе прекрасным цвет, например зеленый цвет луга, или сам звук (в отличие от шума), например звук скрипки, хотя и то и другое, казалось бы, имеют в основе только материю представлений, а именно исключительно ощущение, и поэтому заслуживают лишь название возбуждающе действующего. Но вместе с тем отмечают, что считать ощущения цвета и звука прекрасными мы вправе только в том случае, если они *чисты*; это определение касается уже формы, и оно единственное, что может быть с достоверностью сообщено всем об этих представлениях, так как качество самих ощущений нельзя во всех субъектах признавать порождающим единодушие и вряд ли можно полагать, что все одинаково предпочитают данный цвет другому или звук данного музыкального инструмента звуку другого инструмента.

Если вместе с Эйлером[10] предположить, что цвета — это равномерно следующие друг за другом удары (pulsus) эфира, так же как звуки — удары приводимого в колебательное движение воздуха, и, самое главное, что душа воспринимает (в чем я ведь нисколько не сомневаюсь[11]) не только воздействие их на оживление органа через [внешние] чувства, но и правильную игру впечатлений путем рефлексии (стало быть, форму в связи различных представлений), — то цвет и звук были бы не только ощущениями, но уже и формальным определением единства многообразного в них; тогда они и сами по себе могли бы быть причислены к красоте.

Чистота же любого простого вида ощущений означает, что однородность его не нарушается и не прерывается никаким посторонним ощущением и относится только к форме, так как при этом можно отвлечься от качества этого вида ощущений (представляет ли он цвет или звук, а если и представляет, то какой). Поэтому все простые цвета, если только они чисты, считаются красивыми; смешанные цвета этого преимущества не имеют именно потому, что они не просты и нет никакого мерила для суждения о том, следует ли их называть чистыми или нечистыми.

Что же касается мнения, будто от того, что́ возбуждает, прибавляется красоты, приписываемой предмету благодаря его форме, то это общая ошибка, причиняющая большой вред настоящему, неподкупленному основательному вкусу, хотя, конечно, к красоте может быть присовокуплено еще и то, что́ возбуждает, чтобы посредством представления о предмете помимо простого (trocken) удовольствия еще заинтересовать душу и таким образом послужить для рекомендации вкуса и его культуры, особенно когда он еще неразвит и неискушен. Но оно действительно наносит ущерб суждению вкуса, если привлекает внимание к себе как основанию суждения о красоте. В самом деле, мнение, будто оно способствует ей, столь неверно, что его надо, скорее, принимать снисходительно как нечто чуждое, и то лишь поскольку оно не нарушает прекрасной формы, пока вкус еще слаб и неискушен.

В живописи, в ваянии да и во всех изобразительных искусствах, в зодчестве, в садоводстве, поскольку они изящные искусства, самая суть — это *рисунок*, в котором основу всех предпосылок (Anlage) для вкуса образует не то, что́ в ощущении доставляет удовольствие, а только то, что́ нравится благодаря своей форме. Краски, которыми расцвечиваются рисунки, относятся к действующему возбуждающе; они сами по себе могут, правда, оживить предмет для ощущения, но не могут сделать его достойным созерцания и прекрасным; скорее, то, чего требует прекрасная форма, большей частью очень ограничивают их, и даже там, где действующее возбуждающе допускается, его облагораживает только прекрасная форма.

Любая форма предметов чувств (внешних чувств и опосредствованно также внутреннего чувства) есть или *фигура* (Gestalt), или *игра*; в последнем случае или игра фигур (в пространстве — мимика и танец), или только игра ощущений (во времени). *Возбуждающее действие* красок или приятных звуков инструмента может быть добавлено, но истинный предмет чистого суждения вкуса составляет в первом случае *рисунок*, в последнем — композиция; а то, что чистота красок и звуков или же их многообразие и различие способствуют, как

кажется, красоте, означает, что они как бы прибавляют нечто однородное к удовольствию от формы не столько потому, что они сами по себе приятны, сколько потому, что они делают форму более точной, более определенной и более наглядной и, кроме того, своей привлекательностью оживляют представление, возбуждая и поддерживая внимание к самому предмету.

Даже то, что называют *убранством* (parerga), т. е. то, что к цельному представлению о предмете принадлежит не внутренне как составная часть, а только внешне как приправа, и что увеличивает удовольствие вкуса, делает это также только своей формой, например рамки картин, или драпировка на статуях, или колоннада вокруг великолепных зданий. Но если украшение само не заключается в прекрасной форме, а служит, как золотая рама, только для того, чтобы своей привлекательностью (Reiz) вызвать одобрение картины, то оно называется *прикрасой* и умаляет подлинную красоту.

Ощущение *трогательного*, когда приятность побуждается только посредством минутной задержки и следующего затем более значительного проявления жизненной силы, вовсе не относится к красоте. Возвышенное же (с которым связано чувство трогательного) требует другого мерила суждения, чем то, которое полагает себе в основу вкус; и, таким образом, чистое суждение вкуса не имеет в качестве определяющего основания ни действия того, что возбуждает, ни действия того, что трогает,—словом, никакого ощущения как материи эстетического суждения.

§ 15. Суждение вкуса совершенно не зависит от понятия о совершенстве

Объективную целесообразность можно познать только посредством соотнесения многообразного с определенной целью, следовательно, только через понятие. Из одного этого уже явствует, что прекрасное, суждение о котором имеет в своей основе чисто формальную целесообразность, т. е. целесообразность без цели, совершенно не зависит от представления о добром, так

как доброе предполагает объективную целесообразность, т. е. соотнесение предмета с определенной целью.

Объективная целесообразность бывает или внешней, т. е. *полезностью*, или внутренней, т. е. *совершенством* предмета. Из двух предшествующих разделов достаточно ясно, что то удовольствие от предмета, благодаря которому мы называем его прекрасным, не может зависеть от представления о его полезности, ибо тогда оно не было бы непосредственным удовольствием от предмета, а ведь именно такое удовольствие составляет основное условие суждения о красоте. Объективная же внутренняя целесообразность, т. е. совершенство, уже ближе к предикату прекрасного, и поэтому именитые философы [12] отождествляли ее с красотой, но с прибавлением: *если она мыслится смутно.* В любой критике вкуса в высшей степени важно решить вопрос: действительно ли красота растворима в понятии совершенства?

Чтобы судить об объективной целесообразности, мы всегда нуждаемся в понятии цели и (если эта целесообразность должна быть не внешней [полезностью], а внутренней) в понятии внутренней цели, которое содержит в себе основание внутренней возможности предмета. А так как цель вообще есть то, *понятие* чего можно рассматривать как основание возможности самого предмета, то для того, чтобы представить себе объективную целесообразность в вещи, заранее должно быть дано понятие о том, *чем должна быть вещь*; и согласие многообразного в вещи с этим понятием (дающим правило связи многообразного в ней) есть *качественное совершенство* вещи. От него отличается *количественное совершенство* как полнота каждой вещи в своем виде, которое есть только понятие величины (целокупности), где уже заранее мыслится определенным, *чем вещь должна быть*, и спрашивается только, *все* ли необходимое для этого в ней имеется. Формальное в представлении о вещи, т. е. согласованность многообразного как единого (без определения, чем оно должно быть), само по себе не обнаруживает никакой объективной целесообразности, так как, после того как отвлекаются от этого единого *как цели* (чем вещь должна быть),

в душе созерцающего не остается ничего, кроме субъективной целесообразности представлений, которая, может быть, и указывает на некую целесообразность состояния представлений в субъекте и на какую-то удовлетворенность его в этом состоянии тем, что данная форма схватывается в воображении, но не указывает на совершенство какого-либо объекта, который здесь не мыслится через какое бы то ни было понятие цели. Например, если я вижу в лесу поляну, вокруг которой стоят деревья, и при этом не представляю себе никакой цели, например что эта поляна должна служить для танцев поселян, то одна лишь форма не дает ни малейшего понятия о совершенстве. Но представлять себе формальную *объективную* целесообразность без цели, т. е. одну только форму *совершенства* (без всякой материи и *понятия* о том, что приводится в согласие, хотя бы это и было лишь идеей закономерности вообще), есть настоящее противоречие.

Суждение же вкуса есть эстетическое суждение, т. е. такое, которое покоится на субъективных основах и определяющим основанием которого не может быть понятие и, значит, также понятие определенной цели. Следовательно, через красоту как формальную субъективную целесообразность никак не мыслится совершенство предмета как якобы формальная, но все же объективная целесообразность; и если считать, будто понятие прекрасного и понятие доброго различаются только по логической форме, что первое есть лишь смутное, а второе — ясное понятие совершенства, в остальном же они по содержанию и происхождению тождественны, то такое различие незначительно, ибо в таком случае между ними не было бы *специфического* различия, а суждение вкуса было бы таким же познавательным суждением, как суждение, в котором нечто признается добрым; так, например, когда простолюдин говорит, что несправедливо обманывать, он основывает свое суждение на смутных, а философ — на ясных принципах, однако оба в сущности на одних и тех же принципах разума. Но я уже показал, что эстетическое суждение есть единственное в своем роде и не дает решительно никакого познания (даже и смутного) об

объекте; познание дается только посредством логического суждения, тогда как эстетическое суждение соотносит представление, посредством которого дается объект, исключительно с субъектом и показывает вовсе не свойства предмета, а только целесообразную форму в определении способностей представления, которые занимаются этим предметом. Суждение называется эстетическим именно потому, что определяющее основание его есть не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, коль скоро ее можно ощущать. Если же хотят называть эстетическими смутные понятия и объективное суждение, которое имеет их в основе, то мы имели бы рассудок, который судит чувственно, или [внешнее] чувство, которое представляло бы свои объекты посредством понятий; и то и другое содержит противоречие. Способность [давать] понятия, будут ли они смутными или ясными, есть рассудок; и хотя для суждения вкуса как эстетического суждения (как и для всех суждений) требуется также и рассудок, но требуется он для него не как способность познания предмета, а как способность определения суждения и представления о нем (без [посредства] понятия) по отношению этого представления к субъекту и его внутреннему чувству, и притом постольку, поскольку это суждение возможно по некоторому всеобщему правилу.

§ 16. Суждение вкуса, в котором предмет признается прекрасным в зависимости от определенного понятия, не есть чистое суждение

Есть два вида красоты: свободная красота (pulchritudo vaga) или чисто привходящая красота (pulchritudo adhaerens). Первая не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет; вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета соответственно этому понятию. Первая означает (самостоятельно существующую) красоту той или этой вещи; вторая, как привходящая к понятию (обусловленная красота), приписывается объектам, подводимым под понятие особой цели.

Цветы — это свободная красота в природе. Чем же должен быть цветок, вряд ли кто-нибудь знает, кроме ботаника; и даже он, который по цветку узнает орган оплодотворения растения, не принимает во внимание эту цель природы, когда судит о цветах на основании вкуса. Следовательно, в основу такого суждения не полагают никакого совершенства того или другого вида, никакой внутренней целесообразности, к которой относился бы синтез многообразного. Многие птицы (попугай, колибри, райская птица), множество морских моллюсков сами по себе суть такая красота, которая не присуща ни одному предмету, определяемому по понятиям в отношении его цели: они нравятся необусловленно (frei) и сами по себе. Так, рисунки à la grecque, орнамент из листьев, вырезанный на картинных рамах, обоях и т. д., сами по себе ничего не означают: они ничего не представляют — никакого подводимого под определенное понятие объекта; они свободная красота. К этому же роду можно отнести и то, чтó в музыке называется фантазиями (без темы), да и всякую музыку без текста.

В оценке свободной красоты (по одной лишь форме) суждение вкуса есть чистое суждение. Здесь не предполагается никакое понятие о какой-либо цели, ради которой многообразное должно было бы служить для данного объекта и которая, следовательно, указывала бы, чтó именно должен представлять объект; этим свобода воображения, которое как бы играет, наблюдая [данную] фигуру, была бы только ограничена.

Но красота человека (а внутри этого вида красота мужчины, женщины или ребенка), красота лошади, строения (как, например, церкви, дворца, арсенала или беседки) предполагают понятие о цели, которое определяет, чем должна быть вещь, стало быть, предполагает понятие ее совершенства, и, следовательно, она есть чисто привходящая красота. Так же как соединение приятного (ощущения) с красотой, которая, собственно, касается лишь формы, мешало чистоте суждения вкуса, так и соединение доброго (а именно ради чего многообразное хорошо для самой вещи соответственно ее цели) с красотой умаляет чистоту этого суждения.

Многое, что непосредственно нравится при созерцании, можно было бы приладить к зданию, если бы только оно не должно было быть церковью; внешний вид можно было сделать более красивым с помощью всевозможных завитушек и легких, но правильных штрихов, как это делают новозеландцы при татуировке, если бы только это был не человек; и человек мог бы иметь гораздо более тонкие черты и более миловидные и кроткие очертания лица, если бы только он не должен был представлять мужчину, и тем более военного.

Удовольствие от многообразного в вещи из-за внутренней цели, которая определяет ее возможность, есть удовольствие, основанное на понятии; удовольствие же от красоты не предполагает никакого понятия, а непосредственно связано с представлением, с помощью которого предмет дается (а не мыслится). Если суждение вкуса, имея в виду удовольствие от красоты, делают зависимым от цели в удовольствии от многообразия как суждении разума и тем самым его ограничивают, оно уже не свободное и не чистое суждение вкуса.

Правда, через это соединение эстетического удовольствия с интеллектуальным вкус выигрывает в том смысле, что он фиксируется, и хотя он и не всеобщий вкус, но в отношении некоторых целесообразно определенных объектов ему могут быть предписаны правила. Но тогда они не правила вкуса, а только правила согласования вкуса с разумом, т. е. прекрасного с добрым, благодаря чему прекрасное становится пригодным в качестве инструмента для цели в отношении доброго, чтобы на то расположение души, которое поддерживает само себя и обладает субъективной общезначимостью, опирался образ мыслей, который может быть поддержан только посредством предполагающего усилие решения, но который имеет объективную общезначимость. Но собственно говоря, совершенство не выигрывает от красоты и красота не выигрывает от совершенства; так как при сравнении через понятие того представления, посредством которого нам дается предмет, с объектом (в отношении того, чем он должен быть) неизбежно сопоставление его также и с ощущением в субъекте, то,

если оба душевных состояния согласуются между собой, выигрывает *вся способность* силы представления.

Суждение вкуса только в том случае было бы чистым в отношении предмета с определенной внутренней целью, если бы тот, кто высказывает это суждение, или не имел бы никакого понятия об этой цели, или в своем суждении абстрагировался от нее. Но хотя бы он и высказал правильное суждение вкуса, судя о предмете как о свободной красоте, все же в этом случае другой, который рассматривает красоту в предмете только как привходящее свойство (имеет в виду цель предмета), выразил бы ему порицание и обвинил бы его в ложном вкусе, хотя обе стороны судят по-своему правильно: один — по тому, что́ предстает его [внешним] чувствам, другой — по тому, что́ у него в мыслях. Этим различением можно иногда уладить спор о красоте между ценителями вкуса, когда им покажут, что у одного речь идет о свободной красоте, а у другого — о привходящей; первый высказывает чистое, а второй — прикладное суждение вкуса.

§ 17. Об идеале красоты

Не может быть никакого объективного правила вкуса, которое определяло бы понятиями, что́ именно прекрасно. В самом деле, любое суждение из этого источника эстетическое, т. е. чувство субъекта, а не понятие об объекте служит его определяющим основанием. Искать такой принцип вкуса, который давал бы всеобщий критерий прекрасного посредством определенных понятий, — это тщетный труд, так как то, что ищут, невозможно и само по себе противоречиво. Всеобщая сообщаемость ощущения (того, что нравится или не нравится), а именно такая, которая имеет место без [посредства] понятия; единодушие, насколько возможно, во все времена у всех народов относительно этого чувства в представлении о тех или иных предметах есть эмпирический, хотя слабый и едва достаточный для предположения, критерий происхождения подтверждаемого столь многими примерами вкуса от глубоко скры-

той и общей для всех людей основы единодушия в суждении о формах, в которых им даются предметы.

Вот почему на некоторые произведения вкуса смотрят как на *образцовые*, но не так, будто бы вкус можно приобрести путем подражания другим. Ведь вкус должен быть личной способностью; однако тот, кто подражает образцу, обнаруживает, правда, умение, если это ему удается, но вкус он обнаруживает только в том случае, если он может судить о самом этом образце *. Но отсюда следует, что высший образец, прообраз вкуса есть только идея, которую каждый должен создать в себе самом и по которой он должен судить обо всем, что может быть объектом вкуса или служит примером суждения вкуса, и даже о вкусе всех остальных людей. *Идея* означает, собственно говоря, некое понятие разума, а *идеал* — представление о единичной сущности, адекватной какой-либо идее. Поэтому прообраз вкуса, который, правда, основывается на неопределенной идее разума о некоем максимуме, но может быть представлен не посредством понятий, а только в единичном изображении, лучше называть идеалом прекрасного, какой мы, хотя и не обладаем им, все же стремимся в себе создать. Но этот прообраз будет только идеалом воображения, и именно потому, что основывается не на понятиях, а на изображении; способность же изображения есть воображение. — Как же мы приходим к такому идеалу красоты? A priori или эмпирически? И еще: идеал какого вида красоты возможен?

Прежде всего надо заметить, что красота, для которой следует искать идеал, должна быть не *неопределенной* красотой, а красотой *фиксированной* — посредством понятия об объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не абсолютно

---

* Образцы вкуса в области поэзии и риторики должны быть составлены на мертвом и ученом языке; на мертвом языке — для того, чтобы не подвергаться изменениям, которым неизбежно подвержены живые языки, когда благородные выражения становятся плоскими, обыкновенные — устарелыми и в оборот на короткий срок пускаются вновь образуемые выражения; на ученом языке — для того, чтобы этот язык имел грамматику, которая не подчинена прихотливым переменам моды, а сохраняет свои неизменные правила.

чистого, а отчасти интеллектуализированного суждения вкуса. Это значит, что там, где в том или ином виде оснований суждения должен иметь место идеал, в основе должна лежать какая-нибудь идея разума согласно определенным понятиям, a priori определяющая ту цель, от которой зависит внутренняя возможность предмета. Нельзя мыслить идеал красивых цветов, красивой меблировки, красивого пейзажа. Но и о красоте, обусловленной определенными целями, как, например, о красивом жилом доме, о красивом дереве, о красивом саде и т. д., невозможно представить какой-либо идеал; вероятно, потому, что цели недостаточно определены и недостаточно фиксированы своим понятием; следовательно, целесообразность здесь почти так же свободна, как при *неопределенной* красоте. Только то, что имеет цель своего существования в себе самом, [а именно] *человек*, который разумом может сам определять себе свои цели или, где он должен заимствовать их из внешнего восприятия, все же в состоянии соединять их с существенными и всеобщими целями и затем также и эстетически судить о согласии с ними, — только *человек*, следовательно, может быть идеалом *красоты*, так же как среди всех предметов в мире [только] человечество в его лице как мыслящее существо (Intelligenz) может быть идеалом *совершенства*.

Но для этого требуются две вещи: *во-первых*, эстетическая *идея нормы* (Normalidee) — единичное созерцание (воображения), которое представляет мерило суждения о человеке как предмете, принадлежащем к особому виду животных; *во-вторых, идея разума*, которая делает цели человечества, поскольку они не могут быть представлены чувственно, принципом суждения о той или иной фигуре, через которую эти цели раскрываются в явлении как ее действие. Идея нормы должна для фигуры особого вида животных заимствовать свои элементы из опыта; но величайшая целесообразность в конструировании фигуры, которая была бы годной в качестве всеобщего мерила эстетической оценки каждой особи этого вида, образ, который как бы преднамеренно положен в основу техники природы и которому адекватен только вид в целом, а не каждая особь в отдель-

ности, — все же находятся только в идее того, кто высказывает суждение; однако эта идея со всеми своими пропорциями, как эстетическая идея, может быть изображена в виде образца вполне in concreto. Чтобы до некоторой степени сделать понятным, как это происходит (ибо кто в состоянии до конца выведать у природы ее тайны?), мы попытаемся дать психологическое объяснение.

Надо отметить, что воображение совершенно непостижимым для нас способом может не только вновь вызывать при случае знаки для понятий даже из далекого прошлого, но и воспроизводить образ и фигуру предмета из чрезвычайно большого числа предметов различного рода или же одного и того же рода; более того, в тех случаях, когда душа рассчитывает на сравнения, воображение умеет, по всей вероятности действительно, хотя и недостаточно для сознания, как бы накладывать один образ на другой и через конгруэнтность многих образов одного и того же рода получать нечто среднее, служащее общим мерилом для всех. Кто-то видел тысячу взрослых мужчин. Если он захочет судить об их нормальной величине, определяемой путем сравнения, то воображение (по моему мнению) накладывает огромное число образов (может быть, всю эту тысячу) друг на друга; и если мне будет позволено применить здесь аналогию с оптическим изображением, то в пространстве, где соединится большинство из них, и внутри тех очертаний, где часть наиболее густо покрашена, становится заметной *средняя величина*, которая и по высоте, и по ширине одинаково удалена от крайних границ самых больших и самых маленьких фигур. И это есть фигура красивого мужчины. (Можно было бы то же самое получить механически, если измерить всю эту тысячу, сложить высоту всех, а также ширину (и толщину) самое по себе и сумму разделить на тысячу. Но воображение делает это путем динамического эффекта, который возникает из многократного схватывания таких фигур органом внутреннего чувства.) Если же для этого среднего мужчины таким же образом отыскивается средняя голова, а для нее — средний нос и т. д., то эта фигура лежит в основе идеи нормы кра-

сивого мужчины в той стране, где делается это сравнение; поэтому негр при этих эмпирических условиях необходимо должен иметь другую идею нормы красоты фигуры, чем белый, китаец — другую, чем европеец. Так же обстояло бы дело с *образцом* красивой лошади или красивой собаки (той или иной породы). — Эта *идея нормы* выводится не из заимствованных из опыта пропорций *как определенных правил;* наоборот, только в соответствии с ней становятся возможными правила суждения. Она есть парящий между всеми отдельными многоразличными созерцаниями индивидов образ для всего рода, который природа установила в качестве прообраза для своих порождений в данном виде, но которого, по-видимому, полностью не достигла ни в одной особи. Эта идея вовсе не полный *прообраз красоты* в данном роде, а только форма, которая составляет непременное условие всякой красоты, стало быть, только *правильность* в изображении рода. Она, как называли знаменитого копьеносца Поликлита, есть *правило* (для этого же могла быть использована и корова Мирона [13] в своей породе). Именно поэтому она не может содержать в себе ничего специфически характерного; ведь иначе она не была бы *идеей нормы* для рода. Ее изображение нравится не своей красотой, а только потому, что оно не противоречит ни одному условию, при котором только и может быть прекрасной вещь этого рода. [Здесь] изображение только соответствует школьным правилам *.

---

* Считают, что у человека с совершенно правильными чертами лица, которого художник попросил бы служить ему моделью, лицо обычно невыразительно, так как в нем нет ничего характерного, следовательно, оно скорее выражает идею рода, чем специфические черты личности. Характерное в этом виде, доведенное до преувеличения, т. е. то, что уже наносит ущерб идее нормы (целесообразности рода), называется *карикатурой.* Опыт свидетельствует также, что совершенно правильные черты лица обычно выдают только посредственного по своему внутреннему содержанию человека, вероятно (если допустить, что природа выражает во внешнем пропорции внутреннего мира), потому, что если никакие душевные задатки не выше той пропорции, какая нужна только для того, чтобы создать свободного от недостатков человека, то здесь уже нельзя ожидать того, что называют *гением,* в котором природа отступает, по-видимому, от своих обычных соотношений душевных сил в пользу одной из них.

От *идеи нормы* прекрасного все же надо отличать еще идеал его, которого по уже указанным выше причинам можно ожидать только от *человеческой фигуры*. А в отношении ее идеал состоит в выражении *нравственного*, без которого предмет не мог бы нравиться всем, и притом в положительном смысле (а не только негативно — в соответствующем школьным правилам изображении). Видимое выражение нравственных идей, которые внутренне властвуют над человеком, может, правда, быть взято только из опыта, но для того, чтобы их связь со всем тем, что наш разум сочетает с нравственно добрым в идее высшей целесообразности, — душевную доброту, или чистоту, или твердость, или спокойствие и т. д. — сделать как бы видимой в телесном выражении (как действии внутреннего), необходимо соединение чистых идей разума с великой силой воображения у того, кто хочет лишь судить о них, и тем более у того, кто хочет их изображать. Правильность такого идеала красоты доказывается тем, что он не позволяет примешивать к удовольствию от своего объекта чувственное возбуждение и тем не менее дает возможность питать к нему большой интерес; а это в свою очередь доказывает, что суждения на основе такого мерила никогда не могут быть чисто эстетическими и что суждения, исходящие из идеала красоты, не могут быть просто суждениями вкуса.

Дефиниция прекрасного, выведенная из этого третьего момента

Красота — это форма *целесообразности* предмета, поскольку она воспринимается в нем *без представления о цели* *.

---

* Против этой дефиниции можно было бы возразить, ссылаясь на то, что есть вещи, в которых видят целесообразную форму, не зная ее цели; так, часто извлекаемые из древних курганов, снабженные отверстием как бы для рукоятки каменные орудия, которые в своей форме хотя и ясно обнаруживают целесообразность, но цель их неизвестна, тем не менее не объявляются на этом основании красивыми. Однако того обстоятельства, что их считают произведениями искусства, уже достаточно

ЧЕТВЕРТЫЙ МОМЕНТ

СУЖДЕНИЯ ВКУСА ПО МОДАЛЬНОСТИ УДОВОЛЬСТВИЯ ОТ ПРЕДМЕТА

§ 18. Что такое модальность суждения вкуса?

О каждом представлении я могу сказать: по крайней мере *возможно*, что оно (как познание) связано с удовольствием. О том, что я называю *приятным*, я говорю, что оно *действительно* вызывает во мне удовольствие. Но о *прекрасном* думают, что оно имеет *необходимое* отношение к удовольствию. Эта необходимость особого рода: не теоретическая объективная необходимость, когда можно знать a priori, что каждый *будет чувствовать* это удовольствие от предмета, который я назвал прекрасным; и не практическая необходимость, когда посредством понятий чистой воли разума, которая служит правилом для свободно действующих существ, это удовольствие есть необходимое следствие некоего объективного закона и означает только то, что безусловно (без дальнейшего намерения) до́лжно действовать определенным образом. Как необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении, она может быть названа только необходимостью *образца*, т. е. необходимостью согласия *всех* с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, которое не может быть указано. Так как эстетическое суждение не есть суждение объективное и познавательное, то эту необходимость нельзя выводить из определенных понятий; она, следовательно, не аподиктическая необходимость. Еще в меньшей степени ее можно выводить из всеобщности опыта (из полного единодушия в суждениях о красоте того или иного предмета). Дело не только в том, что опыт вряд ли мог бы дать для этого достаточно подтверждений, но и в том, что на эмпирических суждениях

для того, чтобы признать, что их внешний вид имеет касательство к какому-то намерению и к определенной цели. Поэтому в созерцании их нет никакого непосредственного удовольствия. Зато цветок, например тюльпан, считается красивым, так как мы воспринимаем в нем некую целесообразность, которую мы в своем суждении о ней не соотносим ни с какой целью.

не может быть основано никакое понятие о необходимости этих суждений.

§ 19. Субъективная необходимость, которую мы приписываем суждению вкуса, обусловлена

Суждение вкуса ожидает согласия от каждого; и тот, кто нечто признает прекрасным, желает, чтобы каждый *обязательно* (solle) одобрил предлежащий предмет и также признал его прекрасным. Следовательно, *долженствование* (Sollen) в эстетическом суждении даже после всех данных, которые требуются для оценки, выражено все же только обусловлено. Добиваются согласия от всякого другого, так как для этого имеют основание, общее всем; на это согласие и можно было бы рассчитывать, если бы только всегда можно было быть уверенным, что данный случай верно подводится под указанное основание как [соответствующее] правило для одобрения.

§ 20. Условие необходимости, которую предполагает суждение вкуса, есть идея общего чувства (Gemeinsinn)

Если бы суждения вкуса (подобно познавательным суждениям) имели определенный объективный принцип, то тот, кто высказывает их согласно этому принципу, притязал бы на безусловную необходимость своего суждения. Если бы они были лишены всякого принципа, как суждения чисто чувственного вкуса, то не допускалось бы и мысли о какой-либо необходимости их. Следовательно, они должны иметь субъективный принцип, который только через чувство, а не через понятия, но все же общезначимо определяет, чтó нравится и чтó не нравится. А такой принцип можно было бы рассматривать только как *общее чувство*, которое существенно отличается от обыденного рассудка, также называемого иногда общим чувством (sensus communis), так как последний судит не по чувству, а всегда согласно понятиям, хотя обычно только в качестве неясно представляемых принципов.

Итак, только при предположении, что существует общее чувство (а под этим мы понимаем не внешнее чувство, а действие, [возникающее] из свободной игры наших познавательных способностей), только при наличии, говорю я, такого общего чувства и может быть высказано суждение вкуса.

§ 21. Имеется ли основание предполагать общее чувство?

Познания и суждения вместе с убеждением, которое им сопутствует, должны обладать всеобщей сообщаемостью, ведь иначе им не было бы присуще соответствие с объектом; они все вместе были бы лишь субъективной игрой сил представления — именно так, как этого требует скептицизм. Но если познания должны быть годными для сообщения, то и душевное состояние, т. е. расположение познавательных сил к познанию вообще, а именно пропорция, нужная им для того или иного представления (посредством которого нам дается предмет), чтобы сделать из него познание, — также должно обладать всеобщей сообщаемостью, ибо без нее как субъективного условия познания не могло бы возникнуть и познание как действие. Так всегда действительно и бывает, когда данный предмет посредством [внешних] чувств побуждает к деятельности воображение для синтеза многообразного, а воображение побуждает к деятельности рассудок для единства многообразного в понятиях. Но это расположение познавательных сил в зависимости от объектов, которые даются, имеет различные пропорции. Тем не менее должна быть одна пропорция, при которой это внутреннее соотношение, [необходимое] для оживления (одной через другую), было бы наиболее благоприятным для обеих душевных сил в отношении познания (данных предметов) вообще; и это расположение может быть определено только чувством (а не понятиями). Но так как само это расположение, а стало быть и чувство его (при данном представлении), должно иметь возможность быть сообщаемым всем, а всеобщая сообщаемость чувства предполагает общее чувство, то последнее можно допустить

с полным основанием, причем для этого нет нужды опираться на психологические наблюдения; его дóлжно признать в качестве необходимого условия всеобщей сообщаемости нашего познания, которая предполагается во всякой логике и в каждом принципе познания, за исключением скептического.

§ 22. Необходимость всеобщего согласия, которая мыслится в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной

Во всех суждениях, в которых мы признаем что-то прекрасным, мы никому не позволяем быть другого мнения, хотя мы основываем наше суждение не на понятиях, а только на нашем чувстве, которое мы, следовательно, полагаем в основу не как частное чувство, а как общее. Это общее чувство не может быть для этой цели основано на опыте, так как оно намерено дать право на суждения, содержащие в себе долженствование: оно не говорит, что каждый *будет* согласен с нашим суждением, а говорит, что он *должен* согласиться. Следовательно, общее чувство, в качестве примера суждения которого я привожу здесь свое суждение вкуса и в силу которого я приписываю ему значимость *образца*, есть чисто идеальная норма; при предположении этой нормы можно по праву делать правилом для каждого суждение, которое с этой нормой согласуется, а также выраженное в этом суждении удовольствие от объекта; ибо хотя принцип только субъективен, он тем не менее принимается за субъективно всеобщий (идея, необходимая для каждого), когда дело касается единодушия разных лиц, высказывающих суждение; такой принцип мог бы подобно объективному требовать всеобщего одобрения, если бы мы только были уверены, что правильно осуществлено подведение под него.

Эта неопределенная норма общего чувства действительно предполагается нами, что доказывается нашим притязанием на составление суждений вкуса. Существует ли на самом деле такое общее чувство в качестве

конститутивного принципа возможности опыта, или какой-нибудь еще более высокий принцип разума делает его для нас лишь регулятивным принципом, дабы только еще возбуждать в нас это общее чувство ради более высоких целей; есть ли, следовательно, вкус изначальная и естественная способность или только идея об искусственной способности, которую надо еще приобрести, так что суждение вкуса с его предположением всеобщего одобрения было бы на самом деле лишь требованием разума, чтобы создать такое единодушие в способе чувствования, и долженствование, т. е. объективная необходимость слияния чувства всех с особым чувством каждого, обозначало бы только возможность прийти к согласию в этом, и суждение вкуса давало бы лишь пример применения указанного принципа — всего этого мы здесь еще не намерены и не можем исследовать, а должны пока что разложить способность вкуса на его элементы, чтобы в конце концов соединить их в идее общего чувства.

Дефиниция прекрасного, выведенная из четвертого момента

Прекрасно то, что познается без [посредства] понятия как предмет *необходимого* удовольствия.

* * *

Общее примечание к первому разделу аналитики

Если подвести итог вышеуказанному анализу, то окажется, что все сводится к тому понятию о вкусе, по которому вкус есть способность суждения о предмете по отношению к *свободной закономерности* воображения. Если же в суждении вкуса воображение должно рассматриваться как свободное, то оно, во-первых, берется не как репродуктивное воображение, подчиняющееся законам ассоциации, а как продуктивное и самодеятельное (как создатель произвольных форм возможных созерцаний); и хотя оно при схватывании данного предмета [внешних] чувств связано определенной фор-

мой этого объекта и постольку не имеет свободной игры (в отличие от поэзии), все же ясно, что предмет может дать ему именно такую форму, которая содержит в себе синтез многообразного, какой воображение, если бы оно было свободно предоставлено самому себе, создало бы в согласии с *закономерностью рассудка* вообще. Однако [мысль о том], что *воображение свободно* и тем не менее *само собой закономерно*, т. е. заключает в себе и автономию, противоречива. Только рассудок дает закон. Но если воображение вынуждено действовать по определенному закону, то его продукт по своей форме определяется понятиями [о том], каким этот продукт должен быть; но тогда удовольствие, как было показано выше, есть удовольствие не от красоты, а от доброго (от совершенства, во всяком случае от чисто формального) и суждение не есть суждение на основании вкуса. Следовательно, закономерность без закона и субъективное соответствие воображения с рассудком без объективного соответствия, когда представление соотносится с определенным понятием о предмете, совместимы только со свободной закономерностью рассудка (которую также можно назвать целесообразностью без цели) и с особенностью суждения вкуса.

Так, на геометрически правильные фигуры — круг, квадрат, куб и т. д. — критики вкуса обычно ссылаются как на самые простые и самые несомненные примеры красоты; однако эти фигуры называются правильными именно потому, что их нельзя представить себе иначе как только в качестве изображения определенного понятия, которое предписывает указанной фигуре правило (сообразно которому она только и возможна). Таким образом, одно из двух суждений должно быть ошибочным: или суждение критиков, которые приписывают указанным фигурам красоту, или наше суждение, которое считает, что для красоты необходима целесообразность без понятия.

Трудно заставить человека, обладающего вкусом, получать от фигуры, проведенной циркулем, больше удовольствия, чем от малоразборчивого наброска, от равностороннего и равноугольного четырехугольника — больше, чем от косоугольного, неравностороннего, как

бы изувеченного; ведь для этого необходим обыденный рассудок, а вовсе не вкус. Там, где усматривается намерение, например [намерение] судить о величине площади или сделать понятным отношение частей друг к другу или к целому в делении, — там нужны правильные фигуры, и притом самого простого вида; и удовольствие вызывается не непосредственно видом фигуры, а пригодностью ее для всевозможных целей. Комната, стены которой образуют косые углы, садовая площадка такого же рода, даже всякое нарушение симметрии в облике животных (например, одноглазие), в строениях или цветочных клумбах не нравятся, потому что они нецелесообразны, и не только практически [нецелесообразны] — в смысле определенного применения этих вещей, но и для суждения о них с различными целями; этого не бывает в суждении вкуса, которое, если оно чисто, связывает удовольствие или неудовольствие непосредственно только с *рассмотрением* предмета, не принимая во внимание [его] применения или цели.

Правильность, которая ведет к понятию о предмете, есть, правда, необходимое условие (conditio sine qua non) для того, чтобы выразить предмет одним представлением и определить многообразное в его форме. Это определение есть цель для познания; и по отношению к нему же оно всегда связано с удовольствием (которое сопутствует осуществлению каждого, даже чисто проблематического, намерения). Но тогда удовольствие есть лишь одобрение решения, которое удовлетворяет данной задаче, а не свободное и неопределенно целесообразное развлечение душевных сил тем, что́ мы называем прекрасным, и при этом рассудок служит воображению, а не воображение рассудку.

В вещи, которая возможна только благодаря цели, в здании, даже в животном, правильность, состоящая в симметрии, должна выражать единство созерцания, которое сопутствует понятию цели и также принадлежит к познанию. Но там, где нас должна занимать только свободная игра способностей представления (однако при условии, что рассудок при этом не потерпит ущерба) — в парках, в украшении комнат, во всякого

рода изящной утвари и т. д., насколько возможно избегают правильности, которая проявляется как принуждение; отсюда английский вкус в садах и стиль барокко в мебели скорее, пожалуй, приближают свободу воображения к причудливому, и в этой независимости от всякого принуждения правил усматривают именно тот случай, когда вкус может обнаружить свое величайшее совершенство в набросках воображения.

Все жестко правильное (что приближается к математической правильности) имеет в себе нечто противное вкусу; его рассмотрение нас долго не занимает, и, если только оно не имеет явно своим намерением познание или определенную практическую цель, оно наводит скуку. Напротив, то, чем воображение может играть непринужденно и целесообразно, для нас всегда ново и вид его нам не надоедает. Марсден[14] в своем описании Суматры отмечает, что там зрителя всюду окружает свободная красота природы и поэтому она уже представляет для него мало привлекательного; но насаждения перца, где жерди, по которым извивается это растение, параллельными линиями образуют аллеи, когда он встречал их в лесу, он считал прелестными; отсюда Марсден заключает, что дикая, беспорядочная с виду красота нравится только из-за разнообразия, когда мы досыта насмотрелись на правильную. Однако стоило ему лишь пробыть в этих насаждениях перца хоть один день, чтобы заметить, что, когда правильность располагает рассудок к порядку, в котором он всегда нуждается, предмет его уже более не занимает, а, скорее, тяжко угнетает его воображение. Напротив, природа, щедрая там на многообразие до расточительности и не подчиненная никакому гнету правил искусства, может давать его вкусу постоянную пищу. — Даже в пении птиц, которое мы не можем подвести ни под какое музыкальное правило, содержится как будто больше свободы, и поэтому оно больше дает для вкуса, чем даже пение людей по всем музыкальным правилам, так как оно, если оно часто и долго повторяется, надоедает гораздо быстрее. Но здесь мы смешиваем, вероятно, нашу симпатию к веселости маленькой и милой птички с красотой ее пения, которое,

когда ему совершенно точно подражают люди (как это бывает иногда с пением соловья), нашему слуху кажется совершенно лишенным вкуса.

Надо еще отличать красивые предметы от красивых видов на предметы (которые чаще всего из-за отдаленности не могут быть познаны достаточно ясно). В последнем случае вкус, по всей вероятности, связан не столько с тем, что́ воображение *схватывает* в этом поле, сколько с тем, что́ дает ему повод *сочинять*, т. е. собственно с фантазиями, которые и занимают душу, беспрерывно возбуждаемую многообразием, на которое наталкивается взгляд, что́ бывает, например, при виде изменяющихся фигур в пламени горящих в камине дров или при виде журчащего ручейка; и то и другое не красота, однако привлекательно для воображения, так как поддерживает его свободную игру.

КНИГА ВТОРАЯ

АНАЛИТИКА ВОЗВЫШЕННОГО

§ 23. Переход от способности суждения о прекрасном к способности суждения о возвышенном

Прекрасное имеет то общее с возвышенным, что оба нравятся сами по себе. Далее, то, что оба предполагают не чувственно определяющее и не логически определяющее суждение, а суждение рефлексии; следовательно, удовольствие связано здесь не с ощущением, например с ощущением приятного, и не с определенным понятием, как удовольствие от доброго, но тем не менее соотнесено с понятиями, хотя и неизвестно с какими; стало быть, удовольствие связано с одним лишь изображением или со способностью изображения, вследствие чего способность изображения или воображение при данном созерцании рассматривается в согласии со *способностью* рассудка или разума [давать] *понятия* как нечто содействующее последним. Поэтому оба этих суждения *единичные* и все же возвещающие себя общезначимыми для каждого субъекта, хотя притязают

только на чувство удовольствия, а не на познание предмета.

Но бросаются в глаза и значительные различия между этими суждениями. Прекрасное в природе касается формы предмета, которая состоит в ограничении; возвышенное же можно находить и в бесформенном предмете, поскольку в нем или благодаря ему представляется *безграничность* и тем не менее примышляется целокупность ее; таким образом, прекрасное, по-видимому, берется для изображения неопределенного понятия рассудка, а возвышенное — для изображения неопределенного понятия разума. Следовательно, там удовольствие связано с представлением о *качестве*, а здесь — с представлением о *количестве*. Последний [вид] удовольствия по своему характеру также очень сильно отличается от первого [вида] удовольствия: это (прекрасное) прямо приводит к чувству повышения жизнедеятельности и поэтому совместимо с тем, что возбуждает, и с игрой воображения; другое же (чувство возвышенного) есть удовольствие, которое возникает лишь косвенно, а именно так, что порождается чувством мгновенного торможения жизненных сил и тотчас же следующего за этим еще более сильного проявления их, стало быть, оно, как то, что трогает, по-видимому, не игра, а серьезное занятие воображения. Поэтому оно несовместимо с тем, что возбуждает, и поскольку душа при этом не только привлекается предметом, но, с другой стороны, и отталкивается им, то удовлетворение от возвышенного содержит в себе не столько положительное удовольствие, сколько почитание или уважение, т. е. по праву может быть названо негативным удовольствием.

Но самое важное и внутреннее отличие возвышенного от прекрасного заключается, пожалуй, в том, что если здесь мы, как и следует, принимаем в соображение прежде всего лишь возвышенное в объектах природы (возвышенное в искусстве всегда ограничивается условием соответствия с природой), то красота природы (самостоятельная красота) заключает в своей форме целесообразность, благодаря которой предмет кажется как бы заранее предопределенным для нашей способ-

ности суждения, и таким образом эта красота природы сама по себе составляет предмет удовольствия; напротив, то, что без всякого умствования возбуждает в нас чувство возвышенного одним лишь схватыванием, по форме, правда, может казаться нашей способности суждения нецелесообразным, несоразмерным с нашей способностью изображения и как бы насильственно навязанным воображению, но все же в суждении окажется именно благодаря этому еще более возвышенным.

Отсюда, однако, сразу видно, что мы вообще выражаемся неверно, когда называем какой-нибудь *предмет природы* возвышенным, хотя мы совершенно правильно можем назвать очень многие из них прекрасными; ведь как же можно обозначить словом *одобрение* то, что само по себе схватывается нами как нецелесообразное? Мы можем сказать только то, что предмет годится для изображения возвышенного, которое может существовать в нашей душе, ведь возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в какой чувственной форме, а касается только идей разума; эти идеи, хотя никакое соответствующее им изображение и невозможно, возбуждаются и вызываются в душе именно этим несоответствием, которое можно изобразить чувственно. Так, широкий, взбушевавшийся океан нельзя назвать возвышенным. Его вид ужасен; и душа должна уже быть наполнена различными идеями, чтобы посредством такого созерцания быть расположенной к чувству, которое само возвышенно, так как душа побуждается [к тому, чтобы] оставить чувственность и заняться идеями, содержащими в себе более высокую целесообразность.

Самостоятельная красота природы открывает нам технику природы, которая представляет ее как систему, [подчиненную] законам, принципа которых мы не находим во всей нашей рассудочной способности, а именно закону целесообразности в отношении применения способности суждения к явлениям, так что о явлениях надо судить не только как о принадлежащих к природе с ее лишенным цели механизмом, но и как о подходящих для аналогии с искусством. Следовательно, самостоятельная красота природы на самом деле расширяет

хотя и не наше познание объектов природы, но все же наше понятие о природе, а именно [о природе] просто как механизме, [расширяет] до понятия о ней как об искусстве, что побуждает нас к глубоким исследованиям о возможности такой формы. Но то, что́ мы обычно называем в ней возвышенным, совершенно не ведет к особым объективным принципам и сообразным им формам природы, так что природа именно в своем хаосе или в своем самом диком и лишенном всяких правил беспорядке и опустошении, если только видны величие и мощь, сильнее всего вызывает в нас идеи возвышенного. Отсюда ясно, что понятие возвышенного в природе далеко не так важно и богато выводами, как понятие прекрасного в ней, и что оно вообще указывает на целесообразное не в самой природе, а только в возможном *применении* ее созерцаний, чтобы сделать ощутимой в нас самих целесообразность, совершенно независимую от природы. Основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, для возвышенного же — только в нас и в образе мыслей, который вносит возвышенное в представление о природе; это очень нужное предварительное замечание, которое совершенно обособляет идеи возвышенного от идеи целесообразности *природы* и делает теорию его только приложением к эстетическому суждению о целесообразности природы, так как идеей возвышенного не представляется никакая особая форма в ней, а только развертывается целесообразное применение, какое воображение находит для представления о ней.

§ 24. О делении исследования чувства возвышенного

Что касается деления моментов эстетического суждения о предметах по отношению к чувству возвышенного, то аналитика может быть продолжена по тому же принципу, что и при расчленении суждений вкуса. В самом деле, как суждение эстетической рефлектирующей способности суждения удовольствие от возвышенного, так же как и от прекрасного, должно быть по *количеству* общезначимым, по *качеству* — лишенным интереса, по *отношению* — давать представление о субъ-

ективной целесообразности, а по *модальности* — представлять эту целесообразность как необходимую. Здесь, следовательно, метод не будет отличаться от метода, примененного в предыдущем разделе, если не считать того, что там, поскольку эстетическое суждение касалось формы объекта, мы начинали с исследования качества, а здесь, имея дело с бесформенностью, которая может быть присуща тому, что мы называем возвышенным, мы начинаем с количества как первого момента эстетического суждения о возвышенном; а почему — это можно усмотреть из предшествующего параграфа.

Но для анализа возвышенного необходимо деление, которого анализ прекрасного не требует, а именно деление на *математически возвышенное* и *динамически возвышенное*.

В самом деле, так как чувство возвышенного предполагает связанное с суждением о предмете *движение* души как свою отличительную особенность, тогда как вкус к прекрасному предполагает и сохраняет душу в состоянии *спокойного* созерцания, и так как об этом движении следует судить как о субъективно целесообразном движении (потому что возвышенное нравится), — то через посредство воображения оно соотносится или с *познавательной способностью*, или со *способностью желания*, но в обоих отношениях будет судить о целесообразности данного представления, только имея в виду эти *способности* (помимо цели или интереса); тогда первое приписывается объекту как *математическое*, второе — как *динамическое* расположение воображения, и поэтому объект будет представляться [нам] как возвышенный указанным двояким способом.

А. О МАТЕМАТИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ

§ 25. Номинальная дефиниция возвышенного

Возвышенным мы называем то, что *безусловно велико*. Но быть большим и быть величиной — это два совершенно разных понятия (magnitudo и quantitas). Точно так же *просто* (simpliciter) *сказать*, что нечто велико, —

это нечто совершенно другое, чем сказать, что оно *безусловно велико* (absolute, non comparative magnum). Последнее есть то, *что велико помимо всякого сравнения*. Но что же значит выражение, что нечто велико, или мало, или среднего размера? — Этим обозначается не чистое понятие рассудка, тем более не чувственное созерцание и точно так же не понятие разума, так как это выражение не предполагает никакого принципа познания. Следовательно, оно должно быть понятием способности суждения или должно происходить от такого понятия и полагать в основу субъективную целесообразность представления по отношению к способности суждения. То, что нечто есть величина (quantum), можно узнать из самой вещи без всякого сравнения с другими, а именно когда множество однородного составляет вместе единое. Но вопрос: *как велико* оно? — всегда требует в качестве меры чего-то другого, что также есть величина. Так как, однако, в суждении о величине дело идет не только о множестве (числе), но и о величине единицы (меры), а величина единицы с своей стороны всегда требует чего-то другого в качестве меры, с которой ее можно было бы сравнить, то мы видим, что всякое определение величины явлений безусловно не может дать абсолютного понятия о величине, а всегда дает только сравнительное понятие.

Если я здесь просто говорю, что нечто велико, то кажется, будто я вообще не имею в виду никакого сравнения, по крайней мере с какой-либо объективной мерой, так как этим совершенно не определяется, как велик предмет. Но хотя мерило сравнения чисто субъективно, суждение тем не менее притязает на всеобщее согласие; суждения *этот человек красив* и *он большого роста* не ограничиваются только тем субъектом, который высказывает эти суждения, а подобно теоретическим суждениям требуют одобрения всех.

Но так как в суждении, просто обозначающем нечто как большое, хотят сказать не только то, что предмет имеет величину, но и то, что эта величина вместе с тем приписывается ему предпочтительно перед многими другими предметами того же рода, однако без определенного указания на это преимущество, то в основу

его, несомненно, полагается мерило, которое, как считают, может быть именно как таковое признано каждым, но которое пригодно не для логического (математически определенного), а только для эстетического суждения о величине, так как оно чисто субъективное мерило, лежащее в основе суждения, рефлектирующего о величине. Впрочем, оно может быть и эмпирическим мерилом, как, например, средняя величина известных нам людей, животных того или иного рода, деревьев, домов, гор и т. п., или же a priori данным мерилом, которое ввиду недостатков высказывающего суждение субъекта ограничено субъективными условиями изображения in concreto, как, например, в [сфере] практического величина какой-то добродетели или публичной свободы и справедливости в той или иной стране; или в [сфере] теоретического степень правильности или неправильности сделанного наблюдения или измерения и т. п.

Но здесь примечательно то, что, хотя к объекту мы не питаем никакого интереса, т. е. существование его нам безразлично, все же величина его сама по себе, если даже объект рассматривается как бесформенный, может вызывать удовольствие, обладающее всеобщей сообщаемостью, стало быть содержащее в себе сознание субъективной целесообразности в применении наших познавательных способностей, но (так как объект может быть бесформенным) не [вызывает] удовольствия от объекта, как это бывает при прекрасном, где рефлектирующая способность суждения оказывается расположенной целесообразно по отношению к познанию вообще, а вызывает удовольствие оттого, что само воображение расширяется.

Если мы (при вышеуказанном ограничении) просто говорим о предмете, что он велик, то это не математически определяющее, а чисто рефлективное суждение относительно представления о предмете, которое для того или иного применения наших познавательных способностей при определении величины субъективно целесообразно; и мы связываем в данном случае с этим представлением что-то вроде уважения, так же как с тем, что мы просто называем малым, связываем презрение. Впрочем, суждение о вещах как о больших или

малых касается всего, даже всех их свойств; поэтому мы даже красоту называем большой или малой; причину этого надо искать в том, что все, что мы можем в созерцании изображать (стало быть, эстетически представлять) по предписанию способности суждения, есть явление, а значит, и количество.

Когда же мы называем что-нибудь не только большим, но большим безотносительно, абсолютно и во всех отношениях (помимо всякого сравнения), т. е. возвышенным, то легко заметить, что для него мы позволяем себе искать соразмерное ему мерило не вне его, а только в нем. Это есть величина, которая равна только себе самой. Отсюда следует, что возвышенное надо искать не в вещах природы, а исключительно в наших идеях; в каких же идеях оно заключено — решение этого [вопроса] надо предоставить дедукции.

Указанную выше дефиницию можно выразить и так: *возвышенно то, в сравнении с чем все другое мало.* Здесь легко видеть, что все то, что может быть дано в природе, каким бы большим мы ни считали его в нашем суждении, может быть низведено до бесконечно малого, если рассматривать его в ином отношении, и, наоборот, нет ничего столь малого, что в сравнении с еще меньшими масштабами нельзя было бы увеличить в нашем воображении до мировой величины. Телескопы дали нам богатый материал для того, чтобы сделать первое замечание, а микроскопы — второе. Следовательно, с этой точки зрения ничего из того, что может быть предметом [внешних] чувств, нельзя назвать возвышенным. Но именно потому, что в нашем воображении заложено стремление к продвижению в бесконечность, а в нашем разуме — притязание на абсолютную целокупность как на реальную идею, само это несоответствие между нашей способностью определять величину предметов чувственно воспринимаемого мира и этой идеей пробуждает в нас чувство некоторой сверхчувственной способности в нас; и именно естественное применение способности суждения к некоторым предметам ради последнего (ради этого чувства), а не сам предмет [внешних] чувств безотносительно велико, в сравнении же с ним всякое другое применение мало. Стало быть, возвышенным

надо называть не объект, а расположение духа под влиянием некоторого представления, занимающего рефлектирующую способность суждения.

Итак, к предыдущим формулам дефиниции возвышенного мы можем присовокупить еще и эту: *возвышенно то, одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб [внешних] чувств.*

§ 26. Об определении величин природных вещей, которое требуется для идеи возвышенного

Определение величин посредством числовых понятий (или их знаков в алгебре) есть математическое определение, а определение их только в созерцании (по глазомеру) — эстетическое. Правда, определенные понятия о том, *как велико* что-то, мы можем получить лишь посредством чисел (во всяком случае приближением посредством идущих в бесконечность числовых рядов), единица которых есть мера; и в этом отношении всякое логическое определение величин есть математическое определение. Но так как величину меры все же необходимо считать известной, то, если бы она в свою очередь должна была бы быть определена только математически через числа, мерой которых должна была бы быть другая единица, мы никогда не могли бы иметь первую, или основную, меру, стало быть, и определенное понятие о данной величине. Следовательно, определение величины основной меры должно состоять лишь в возможности непосредственно схватывать ее в созерцании и через воображение применять для изображения числовых понятий, т. е. всякое определение величины предметов в природе есть в конечном итоге эстетическое определение (т. е. субъективно, а не объективно установленное).

Хотя для математического определения величин нет ничего наибольшего (ведь сила [Macht] чисел идет в бесконечность), но для эстетического определения величин наибольшее несомненно имеется; и о нем я говорю, что если его рассматривать как абсолютную меру, больше которой субъективно (для субъекта, его рас-

сматривающего) ничто невозможно, то оно приводит к идее возвышенного и порождает то волнение, которого не может вызвать математическое определение величин числами (разве только в тех случаях, когда эстетическая основная мера будет при этом живо сохраняться в воображении); дело в том, что математическое определение показывает всегда только относительную величину через сравнение ее с другими величинами того же рода, эстетическое же показывает величину безотносительную, насколько душа может воспринять ее в созерцании.

Для того чтобы наглядно принять в воображение какое-нибудь количество, дабы иметь возможность пользоваться им как мерой или как единицей для определения величин числами, нужны два акта этой способности: *схватывание* (apprehensio) и *соединение* (comprehensio aesthetica). Со схватыванием затруднений нет, ибо оно может идти до бесконечности; но с соединением дело тем труднее, чем дальше продвигается схватывание и быстро достигает своего максимума, а именно эстетически наибольшей основной меры определения величин. В самом деле, когда схватывание доходит до того, что схваченные сначала частичные представления чувственного созерцания в воображении уже начинают гаснуть, а воображение тем временем переходит к схватыванию большего числа [представлений], то оно на одной стороне теряет ровно столько, сколько выигрывает на другой, и в соединении имеется нечто наибольшее, дальше которого оно уже идти не может.

Отсюда можно объяснить и то, что говорит Савари [15] в своих сообщениях из Египта: дабы испытать все волнение от величины пирамид, не надо подходить слишком близко к ним, но и не надо отходить от них слишком далеко. В самом деле, если находиться слишком далеко, то схватываемые части (камни пирамид, расположенные друг над другом) будут представляться лишь смутно и представление о них не окажет никакого влияния на эстетическое суждение субъекта. Если же находиться слишком близко, то для глаза нужно некоторое время, чтобы завершить схватывание от основания до вершины; но при схватывании всегда отчасти гаснут первые

[впечатления], прежде чем воображение восприняло последние, и соединение никогда не бывает полным. — Это обстоятельство может в достаточной мере объяснить и то смущение или некоторого рода растерянность, которые, как рассказывают, охватывают посетителя в церкви св. Петра в Риме, когда он первый раз входит туда: здесь налицо чувство несоответствия между его воображением и идеей целого, которую следует изобразить; причем воображение достигает своего максимума и, стремясь расширить его, сосредоточивается на самом себе, что и доставляет ему умиленное удовольствие.

Я не буду пока что указывать причину этого удовольствия, связанного с представлением, от которого меньше всего можно было ожидать удовольствия, а именно с представлением, которое делает для нас заметным несоответствие, следовательно, и субъективную нецелесообразность представления для способности суждения в определении величин; скажу только, что если эстетическое суждение должно быть *чистым (не смешанным ни с каким телеологическим* суждением как суждением разума) и если должен быть дан пример этого, вполне соответствующий критике *эстетической* способности суждения, то возвышенное надо показывать не на искусственных продуктах (например, на зданиях, колоннах и т. д.), где человеческая цель определяет и форму, и величину, и не на таких природных вещах, *понятие которых уже предполагает определенную цель* (как, например, на животных, естественное назначение которых известно), а на грубой природе (и даже на ней лишь постольку, поскольку она не связана ни с возбуждением, ни с волнением из-за реальной опасности), и только в той степени, в какой она представляет собой величину. В самом деле, в такого рода представлениях природа не содержит ничего, что было бы чрезвычайным (великолепным или отвратительным); величина, которая охватывается здесь, может возрастать до какой угодно степени, если только она может быть воображением соединена в одно целое. Предмет *чрезвычайно* [велик], если он своей величиной уничтожает цель, которая составляет его понятие. *Колоссальным* же называется просто изображение понятия, которое чуть ли

не слишком велико для любого изображения (граничит с относительно чрезвычайным), так как здесь цель изображения понятия затрудняется тем, что созерцание предмета для нашей способности схватывания чуть ли не слишком велико. — Чистое же суждение о возвышенном вообще не должно иметь определяющим основанием никакой цели объекта, если оно должно быть эстетическим, а не смешанным с каким-либо суждением рассудка или разума.

* * *

Так как все, что должно нравиться чисто рефлектирующей способности суждения без интереса, должно включать в свое представление субъективную и, как таковую, общезначимую целесообразность, но тем не менее в основе оценки здесь не лежит целесообразность *формы* предмета (как это бывает при прекрасном), то спрашивается: какова эта субъективная целесообразность? И благодаря чему она предписывается как норма, чтобы служить основанием общезначимого удовольствия в определении величин, и притом в определении, доведенном до несоответствия нашей способности воображения в изображении понятия о величине?

В синтезе, необходимом для представления о величинах, воображение само собой идет в бесконечность, не встречая никаких препятствий; рассудок же ведет его посредством числовых понятий, схему к которым должно давать само воображение; и в этом образе действий как относящемся к логическому определению величин хотя и есть нечто объективно целесообразное согласно понятию о цели (каково всякое измерение), но в нем нет ничего целесообразного и располагающего к себе для эстетической способности суждения. Также и в этой преднамеренной целесообразности нет ничего такого, что вынуждало бы нас доводить величину меры и, стало быть, *соединения* множества в одно созерцание до предела способности воображения, и столь далеко, как только воображение может дойти в своих изображениях. В самом деле, в рассудочном определении величин (в арифметике) можно дойти одинаково далеко,

доводят ли соединение единиц до цифры 10 (в декаде) или только до четырех (в тетрактиде); дальнейшее же порождение величин производится путем сложения или, если количество дано в созерцании, путем схватывания, только переходя от предыдущего к последующему (progressiv) (а не складывая в итог [comprehensiv]), согласно некоторому принятому принципу прогрессии. Рассудок при этом математическом определении величин одинаково хорошо обслуживается и удовлетворяется, возьмет ли воображение за единицу [измерения] величину, которую можно охватить одним взглядом, как, например, фут или сажень, или же немецкую милю, или даже диаметр земного шара, схватывание которых хотя и возможно, но соединение которых в одно созерцание воображения невозможно (не через comprehensio aesthetica, хотя очень хорошо через comprehensio logica в одно числовое понятие). В обоих случаях логическое определение величин беспрепятственно идет в бесконечность.

А душа внимает голосу разума, который для всех данных величин, даже тех, которые никогда, правда, не могут быть схвачены целиком, но о которых можно тем не менее (в чувственном представлении) судить как о целиком данных, требует целокупности, стало быть соединения в *одно* созерцание, и для всех этих членов возрастающего в прогрессии числового ряда требует *изображения* и из этого требования не исключает даже бесконечного (пространства и истекшего времени), скорее же делает неизбежной (в суждении обыденного разума) мысль об этой бесконечности как *целиком* (в своей целокупности) *данной*.

Бесконечное же безусловно (не только относительно) велико. В сравнении с ним все другое (того же рода величин) мало. Но — и это самое главное — возможность хотя бы только мыслить его как *одно целое* указывает на способность души, которая превосходит всякий масштаб [внешних] чувств. В самом деле, для этого требовалось бы такое соединение, которое давало бы в качестве единицы масштаб, имеющий определенное, выражаемое в числах отношение к бесконечному, что невозможно. Но для того чтобы тем не менее можно

было *хотя бы только мыслить* без противоречия данное бесконечное, в человеческой душе требуется способность, которая сама сверхчувственна. В самом деле, только через нее и через ее идею ноумена, который сам не допускает никакого созерцания, но все же полагается как субстрат в основу созерцания мира только как явления, бесконечное чувственно воспринимаемого мира *целиком* охватывается при чистом интеллектуальном определении величин *под* одним понятием, хотя его никак нельзя мыслить целиком при математическом определении величин *посредством числовых понятий*. Даже способность мыслить бесконечное сверхчувственного созерцания как данное (в его умопостигаемом субстрате) превосходит всякий масштаб чувственности и велика помимо всякого сравнения даже со способностью математического определения [величин]; конечно, не в теоретическом отношении для целей познавательной способности, но все же для расширения души, которая чувствует себя в силах перейти рамки чувственности в другом (практическом) отношении.

Следовательно, природа возвышенна в тех своих явлениях, созерцание которых вносит идею ее бесконечности. Это может иметь место только благодаря несоответствию даже величайших усилий нашего воображения при определении величины какого-нибудь предмета. Но при математическом определении величин воображение может справиться с любым предметом и дать для этого определения достаточную меру, так как числовые понятия рассудка могут посредством прогрессии сделать каждую меру соразмерной каждой данной величине. Следовательно, именно в *эстетическом* определении величин может чувствоваться стремление к складыванию, которое превосходит способность воображения развить последовательное схватывание в целое созерцания, и при этом одновременно воспринимается несоответствие этой неограниченной в [своем] продвижении способности схватывать с наименьшими усилиями рассудка основную меру, пригодную для определения величин, и применять [ее] для такого определения. Настоящая же неизменная основная мера природы — это ее абсолютное целое, которое

в ней как явлении есть охватываемая бесконечность. Но так как эта основная мера есть само себе противоречащее понятие (ввиду невозможности абсолютной целокупности бесконечного прогресса), то эта величина объекта природы, на которую воображение напрасно тратит всю свою способность к соединению, должна привести понятие природы к сверхчувственному субстрату (лежащему в основе ее, а также в основе нашей способности мыслить), который превосходит своей величиной всякий масштаб [внешних] чувств и поэтому заставляет судить как о *возвышенном* не столько о предмете при определении его, сколько о расположении души.

Итак, подобно тому как эстетическая способность суждения в оценке прекрасного соотносит с *рассудком* воображение в его свободной игре, чтобы быть в согласии с *понятиями* рассудка вообще (не определяя их), точно так же она соотносит эту же способность при суждении о вещи как о возвышенной с *разумом*, чтобы субъективно соответствовать его *идеям* (неизвестно каким), т. е. вызвать расположение души, которое сообразуется и совместимо с тем расположением ее, какое вызвало бы влияние определенных идей (практических) на чувство.

Отсюда также видно, что истинную возвышенность надо искать только в душе того, кто высказывает суждение, а не в объекте природы, суждение о котором дает повод для такого расположения у него. Кто захотел бы назвать возвышенным также и бесформенные горы, в диком беспорядке нагроможденные друг на друга, с их ледниками или мрачное бушующее море и т. д.? Но душа чувствует себя в своем собственном суждении приподнятой, когда она, предаваясь при созерцании их безотносительно к их форме воображению, а также разуму, приведенному с ним в связь, хотя и совершенно без определенной цели, и лишь расширяющему это воображение, находит, что вся сила воображения все же несоразмерна идеям разума.

Примерами математически возвышенного в природе при одном лишь созерцании могут служить все те случаи, когда нам дается не столько большее числовое

понятие, сколько большая единица как мера (ради сокращения числовых рядов) для воображения. Дерево, которое мы определяем по высоте человека, дает в крайнем случае нам масштаб для горы; и если бы эта гора была высотой около мили, она могла бы служить единицей для числа, выражающего диаметр земного шара, чтобы сделать последний наглядным; диаметр земного шара — для известной нам планетной системы; эта система — для системы млечного пути; и неизмеримое множество таких подобных млечному пути систем, носящих название туманных звезд[16], которые, вероятно, с своей стороны составляют такую же систему, не позволяет нам предполагать здесь границы. При эстетическом определении такого неизмеримого целого возвышенное заключается не столько в величине числа, сколько в том, что в продвижении мы всегда приходим ко все большим единицам [измерения]; этому содействует систематическое деление мироздания, которое все большое в природе все снова и снова представляет нам малым, однако по сути дела наше воображение представляет его во всей его безграничности, а с ним представляет природу, когда воображение должно дать соразмерное идеям разума изображение ее как [нечто] исчезающее при сопоставлении с этими идеями.

§ 27. О качестве удовольствия в суждении о возвышенном

Чувство несоответствия нашей способности достижению идеи, *которая для нас закон*, есть ***уважение***. Идея же включения каждого явления, которое может быть нам дано, в созерцание целого есть такая идея, которую возлагает на нас некий закон разума, признающего лишь одну определенную, значимую для каждого и неизменную меру — абсолютно целое. Но наше воображение, даже при своем величайшем напряжении, обнаруживает в отношении требуемого от него включения данного предмета в одно целое созерцания (стало быть, для изображения идеи разума) свою ограниченность и свое несоответствие, но вместе

с тем и свое назначение достигнуть этого соответствия с указанной идеей как законом. Следовательно, чувство возвышенного в природе есть уважение к нашему собственному назначению, оказываемое нами объекту природы посредством некоторой подстановки (смешиваем уважение к объекту с уважением к идее человечества в нашем субъекте); этот объект делает для нас как бы наглядным превосходство основанного на разуме назначения наших познавательных способностей над максимальной способностью чувственности.

Чувство возвышенного есть, следовательно, чувство неудовольствия от несоответствия воображения в эстетическом определении величин с определением через разум и в то же время вызванное при этом чувство удовольствия от согласия именно этого суждения о несоответствии максимальной чувственной способности с идеями разума, поскольку стремление к этим идеям все же для нас закон. А именно все, что природа как предмет [внешних] чувств имеет для нас великого, считать малым в сравнении с идеями разума — это для нас закон (разума) и относится к нашему назначению; и то, что возбуждает в нас чувство этого сверхчувственного назначения, согласуется с этим законом. А величайшее стремление воображения при изображении единства для определения величин есть отношение к чему-то *абсолютно большому*, следовательно, и отношение к закону разума, [предписывающему] признавать только это высшей мерой величин. Таким образом, внутреннее восприятие несоответствия всякого чувственного масштаба с определением величин разумом есть согласие с законами разума и неудовольствие, возбуждаемое в нас чувством нашего сверхчувственного назначения, согласно которому целесообразно, стало быть представляет собой удовольствие, считать каждый масштаб чувственности несоразмерным с идеями разума.

Душа при представлении о возвышенном в природе чувствует себя *взволнованной*, тогда как в эстетическом суждении о прекрасном она находится в *спокойном* созерцании. Это волнение (главным образом вначале) можно сравнить с потрясением, т. е. с быстро сменяю-

щимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта. Чрезмерное для воображения (к которому оно побуждается при схватывании созерцания) есть как бы бездна, в которой само оно боится затеряться; но все же и для идеи разума о сверхчувственном не чрезмерно, а закономерно вызывать такое стремление воображения; стало быть, оно в свою очередь в той же мере привлекательно, в какой оно было отталкивающим для одной лишь чувственности. Но само суждение всегда остается при этом только эстетическим, так как, не имея основанием определенного понятия об объекте, оно представляет лишь субъективную игру самих душевных сил (воображения и разума) через их контраст как гармоническую. В самом деле, так же как воображение и *рассудок* в оценке прекрасного порождают своим единодушием субъективную целесообразность душевных сил, так и воображение и *разум* через столкновение между собой порождают ту же целесообразность, а именно чувство того, что мы имеем чистый, самостоятельный разум или способность определять величины, превосходство которой можно сделать наглядным, только [показывая] недостаточность той способности, которая в изображении величин (чувственно воспринимаемых предметов) сама безгранична.

Измерение пространства (как схватывание) есть вместе с тем и описание его, стало быть, объективное движение в воображении и прогресс; приведение множества к единству, [единству] не мысли, а созерцания, стало быть, последовательно схватываемого в одно мгновение, есть, напротив, регресс, который снова устраняет условие времени в прогрессе воображения и делает наглядным *сосуществование*. Оно, таким образом (ввиду того что последовательность во времени есть условие внутреннего чувства и созерцания), есть субъективное движение воображения, которым оно совершает насилие над внутренним чувством, и это насилие должно быть тем заметнее, чем больше количество, которое воображение включает в созерцание. Следовательно, стремление принять меру для величин в одно созерцание, что требует значительного времени для

схватывания, есть способ представления, который, рассматриваемый субъективно, нецелесообразен, но объективно необходим для определения величин, стало быть целесообразен; причем, однако, то же самое насилие, которое воображение совершает над субъектом, *для всего назначения* души рассматривается как целесообразное.

Качество чувства возвышенного состоит в том, что оно есть чувство неудовольствия эстетической способностью рассмотрения предмета, которое в то же время представляется в нем как целесообразное; а это возможно потому, что [наша] собственная неспособность обнаруживает сознание неограниченной способности того же самого субъекта и что душа может эстетически судить о ней только благодаря этому сознанию.

В логическом определении величин невозможность через прогресс измерения предметов чувственно воспринимаемого мира во времени и в пространстве когда-либо достигнуть абсолютной целокупности познавалась как объективная, т. е. как невозможность *мыслить* бесконечное целиком данным, а не как чисто субъективная, т. е. как невозможность *выразить* его, так как здесь не обращается внимание на степень включения в одно созерцание как на меру, а все зависит от числового понятия. Но в эстетическом определении величин числовое понятие должно отпасть или измениться, и только сосредоточение (Comprehension) воображения на единице меры (стало быть, минуя понятия о законе последовательного порождения понятий о величине) целесообразно для него. — Если же какая-либо величина достигает почти крайней степени нашей способности к соединению в одно созерцание, а числовые величины (для которых мы сознаем нашу способность как неограниченную) требуют от воображения эстетического соединения в бо́льшую единицу, то мы чувствуем себя в душе эстетически ограниченными; но неудовольствие в отношении необходимого расширения воображения до соответствия с тем, что́ в нашей способности разума безгранично, а именно с идеей абсолютного целого, стало быть, нецелесообразность способности воображения все же для идей разума и их поро-

ждения представляются целесообразными. Но именно поэтому эстетическое суждение само становится субъективно целесообразным для разума как источника идей, т. е. такого интеллектуального соединения, для которого всякое эстетическое [соединение] мало; и предмет воспринимается как возвышенный с чувством удовольствия, которое возможно лишь посредством неудовольствия.

B. О ДИНАМИЧЕСКИ ВОЗВЫШЕННОМ В ПРИРОДЕ

§ 28. О природе как силе

Сила (Macht) — это способность преодолевать большие препятствия. Та же сила называется *властью* (Gewalt), если она может преодолеть сопротивление того, что само обладает силой. Природа, в эстетическом суждении рассматриваемая как сила, которая не имеет над нами власти, *динамически возвышенна*.

Если нам требуется судить о природе динамически как о возвышенной, она должна представляться как внушающая страх (хотя не каждый предмет, возбуждающий страх, считается в нашем эстетическом суждении возвышенным). В самом деле, в эстетическом суждении (без [посредства] понятия) о превосходстве над препятствиями можно судить только по степени сопротивления. А то, чему мы стремимся оказать сопротивление, есть зло, и, если мы находим наши силы недостаточными для этого, оно предмет страха. Следовательно, для эстетической способности суждения природа может считаться силой, стало быть, динамически возвышенным, лишь поскольку она рассматривается как предмет страха.

Но можно находить предмет *страшным*, не испытывая *перед* ним страха, а именно когда мы судим о нем так, что мы *представляем себе*, что если мы когда-нибудь захотим оказать ему сопротивление, то всякое сопротивление будет тщетным. Так, человек добродетельный боится бога, не испытывая перед ним страха, так как его не беспокоит мысль, что когда-нибудь он захочет

воспротивиться ему и его заповедям. Но в каждом подобном случае, который сам по себе не мыслится им невозможным, он признает бога внушающим страх.

Кто боится, тот вообще не может судить о возвышенном в природе, как не может судить о прекрасном тот, кто во власти склонности и влечения. Первый избегает смотреть на предмет, который наводит на него страх; и невозможно находить удовольствие в страхе, если его действительно испытывают. Поэтому приятное чувство избавления от трудности есть *радость*. Но это чувство избавления от опасности есть радость, [сопровождаемая] намерением никогда больше этой опасности не подвергаться; о таком ощущении неохотно даже вспоминают, не говоря уже о том, чтобы самому искать для него повода.

Дерзко нависшие, как бы грозящие скалы, громоздящиеся по небу тучи, надвигающиеся с громом и молнией, вулканы во всей их разрушительной силе, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, взбушевавшийся океан, огромный водопад многоводной реки и т. п. — все они делают нашу способность к сопротивлению им ничтожно малой в сравнении с их силой. Но чем страшнее их вид, тем приятнее смотреть на них, если только мы сами находимся в безопасности; и эти предметы мы охотно называем возвышенными, потому что они увеличивают душевную силу сверх обычного и позволяют обнаружить в себе совершенно другого рода способность сопротивления, которая дает нам мужество померяться [силами] с кажущимся всемогуществом природы.

В самом деле, так же как в неизмеримости природы и в недостаточности нашей способности получить масштаб, соразмерный эстетическому определению величины ее *области*, мы обнаруживали, правда, свою собственную ограниченность, но тем не менее находили в нашей способности разума также и другой, не чувственный масштаб, который охватывает самое эту бесконечность как единицу и в сравнении с которым все в природе мало, стало быть в душе обнаруживали превосходство над природой в самой ее неизмеримости, — точно так же неодолимость ее силы хотя и дает нам,

рассматриваемым как существа природы, почувствовать наше физическое бессилие, но в то же время открывает [в нас] способность судить о себе как независимых от нее, а также превосходство над природой, на чем основано самосохранение совершенно другого рода, чем то, какое природа вне нас может нарушить и подвергнуть опасности, причем человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы оказаться покоренным этой власти. Так в нашем эстетическом суждении природа рассматривается как возвышенная не потому, что она вызывает в нас страх, а потому, что будит в нас нашу силу (которая не есть природа), чтобы все, за что мы опасаемся (имущество, здоровье и жизнь), считать чем-то незначительным и потому силу природы (которой мы, что касается этих предметов, конечно, подчинены), несмотря на это, не признавать для себя и своей личности такой властью, перед которой мы должны были бы смириться, если бы дело было в наших высших принципах и в утверждении их или отказе от них. Следовательно, природа называется здесь возвышенной только потому, что она возвышает воображение до изображения тех случаев, в которых душа может ощущать возвышенность своего назначения по сравнению с природой.

Эта самооценка ничего не теряет от того, что мы должны чувствовать себя в безопасности, чтобы ощутить такое вдохновляющее удовольствие; стало быть, поскольку опасность несерьезна, то и возвышенность нашей духовной способности (как могло бы показаться) также не есть нечто серьезное. В самом деле, удовольствие касается здесь лишь обнаруживающегося в таких случаях *назначения* нашей способности, так как задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас. И в этом заключается истина, как бы ни осознавал человек, если только его рефлексия доходит до этого [предела], свое действительное бессилие в настоящем.

Правда, этот принцип кажется чрезвычайно изысканным и надуманным, а поэтому и запредельным для эстетического суждения; но наблюдения над людьми дока-

зывают противоположное, а также то, что этот принцип может лежать в основе самых обыденных суждений, хотя его и не всегда сознают. В самом деле, что служит предметом величайшего восхищения даже для дикаря? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью, но в то же время с полной рассудительностью бодро берется за дело. Даже в самом цивилизованном обществе (Zustand) остается это исключительное уважение к воину; единственное, что при этом требуется, — обладать также всеми добродетелями мирного времени, кротостью, проявлять сострадание и даже должную заботливость о своей собственной особе именно потому, что все это показывает, что душа преодолевает опасности. Поэтому можно сколько угодно спорить о том, кто заслуживает больше уважения — политик или полководец, — эстетическое суждение решает вопрос в пользу последнего. Даже война, если она ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав, содержит в себе нечто возвышенное и в то же время делает образ мыслей народа, который так ведет войну, тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергался, сумев мужественно устоять перед ними, тогда как, напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь дух торговли, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа.

Против этого анализа понятия возвышенного, поскольку возвышенное приписывается силе (Macht), говорит как будто то обстоятельство, что обычно мы представляем себе бога проявляющимся в буре, грозе, землетрясении и т. п. как в гневе, но вместе с тем и в его возвышенности, причем было бы, однако, глупо и святотатственно воображать о превосходстве нашей души над последствиями и, как кажется, даже над намерениями такой силы. Здесь, по-видимому, не чувство возвышенности нашей собственной природы, а, скорее, покорность, удрученность и чувство полного бессилия будут расположением души, которое соответствует явлению такого предмета и обычно связано с идеей этого предмета при подобных явлениях природы. Вообще

в религии коленопреклонение, молитва с опущенной головой, голос и жесты, полные сокрушения и страха, кажутся единственно подобающим поведением в присутствии божества, которое поэтому и было принято большинством народов и соблюдается еще до сих пор. Но это расположение души вовсе не связано само по себе и необходимо с идеей *возвышенности* какой-либо религии и ее предмета. Человек, который действительно боится, потому что видит в себе причину для этого, сознавая, что своим недостойным образом мыслей погрешает против могущества (Macht), воля которого неодолима и в то же время справедлива, находится совсем не в таком состоянии духа, чтобы удивляться величию божьему, для чего необходимы расположение к спокойному созерцанию и совершенно свободное суждение. Только тогда, когда он сознает в себе искренний, богоугодный образ мыслей, указанные последствия этого могущества служат для того, чтобы пробудить в нем идею возвышенности этого существа, поскольку он постигает в себе самом возвышенность, сообразную воле этого существа, и благодаря этому возвышается над страхом перед такими действиями природы, которые он не рассматривает как вспышки его гнева. Даже смирение как беспощадное суждение о своих недостатках, которые вообще-то — при сознании добрых намерений — легко могли бы быть завуалированы хрупкостью человеческой природы, есть возвышенное расположение души — добровольно подчиниться мукам самоосуждения, чтобы мало-помалу искоренить причину его. Только таким образом религия внутренне отличается от суеверия: суеверие утверждает в душе не благоговение перед возвышенным, а страх и трепет перед могущественнейшим существом, воле которого устрашенный человек считает себя покорным, не питая, однако, глубокого уважения к нему; а отсюда, конечно, не может возникнуть ничего, кроме стремления снискать себе благосклонность и милость, вместо того чтобы придерживаться религии доброго поведения.

Следовательно, возвышенность содержится не в какой-либо вещи в природе, а только в нашей душе, поскольку мы можем сознавать свое превосходство над

природой в нас, а тем самым и над природой вне нас (насколько она на нас влияет). Все, что вызывает в нас это чувство, — а сюда надо отнести и *могущество* природы, которое возбуждает наши силы, — называется поэтому (хотя и в переносном смысле) возвышенным; и только при наличии этой идеи в нас и в отношении к ней мы способны дойти до идеи возвышенности того существа, возбуждающего в нас искреннее уважение не только своим могуществом, которое оно обнаруживает в природе, но гораздо больше заложенной в нас способностью судить о природе без страха и мыслить наше назначение как возвышающееся над ней.

§ 29. Относительно модальности суждения о возвышенном в природе

Имеется бесчисленное множество вещей прекрасной природы, относительно которых мы прямо-таки требуем согласия от каждого с нашим суждением и можем ожидать этого согласия, не рискуя особенно ошибиться; но не так легко мы можем надеяться на принятие другими наших суждений о возвышенном в природе. В самом деле, нужна, по-видимому, гораздо большая степень культуры не только эстетической способности суждения, но и лежащей в ее основе познавательной способности, чтобы иметь возможность судить об этом превосходстве предметов природы.

Расположение души к чувству возвышенного требует восприимчивости ее к идеям; ведь именно в несоответствии природы с идеями, стало быть, только при наличии этого несоответствия и при усилии воображения рассматривать природу как схему для них состоит то, что́ отпугивает чувственность и в то же время привлекает [нас], так как [здесь] разум оказывает принудительное воздействие на чувственность, для того лишь, чтобы расширить ее в соответствии со своей собственной областью (практической) и заставить ее заглянуть в бесконечность, которая для чувственности представляет собой бездну. На самом деле то, что́ мы, подготовленные культурой, называем возвышенным, без развития нравственных идей покажется только отпуги-

вающим необразованному человеку. В свидетельствах власти природы, в ее разрушениях и большом масштабе ее могущества, по сравнению с которым его собственные силы ничтожно малы, такой человек видит одну лишь тягость, опасность и бедствие, которые окружают всякого, кто был бы прикован к этим местам. Так, добрый, к тому же рассудительный савойский крестьянин (как рассказывает господин де Соссюр [17]) без обиняков называл дураками всех любителей ледяных гор. И кто знает, совсем ли был бы он не прав, если бы названный исследователь навлек на себя там опасности, которым он подвергался бы лишь из интереса, как это обычно бывает у большинства путешественников, или для того, чтобы когда-нибудь иметь возможность дать патетические описания их? Но у господина Соссюра целью было дать наставление людям; этот превосходный муж испытал возвышающее душу ощущение и передал его вдобавок читателям своих путешествий как бы в качестве бесплатного приложения.

Но если суждение о возвышенном в природе требует культуры (гораздо больше, чем суждение о прекрасном), то это еще не значит, что оно и порождается только из культуры и, так сказать, лишь по соглашению вводится в общество; нет, свое основание оно имеет в человеческой природе, и именно в том, что́ вместе со здравым рассудком можно ожидать у каждого человека и требовать от него, а именно в задатках чувства (практических) идей, т. е. морального чувства.

На этом основывается необходимость согласия других с нашим суждением о возвышенном, которую мы также включаем в наше суждение. В самом деле, подобно тому как мы упрекаем в отсутствии *вкуса* того, кто равнодушен в суждении о предмете природы, который мы считаем красивым, так и про того, кто при рассмотрении предмета, который мы признаем возвышенным, остается холодным, мы говорим, что он лишен *чувства*. Того и другого мы требуем от каждого человека и предполагаем их у него, если он имеет некоторую культуру; с той только разницей, что в первом случае, ввиду того что там способность суждения соотносит воображение только с рассудком как способностью [да-

вать] понятия, мы требуем от каждого безусловно, во втором же случае, ввиду того что способность суждения соотносит здесь воображение с разумом как способностью [создавать] идеи, мы требуем только при одном субъективном условии (которое, однако, считаем вправе предполагать у каждого), а именно при наличии морального чувства в человеке; тем самым мы и такому эстетическому суждению приписываем необходимость.

В этой модальности эстетических суждений, а именно в приписываемой им необходимости, заключается один из главных моментов критики способности суждения. В самом деле, критика именно на них показывает некий априорный принцип и выделяет их из эмпирической психологии, в которой они иначе оставались бы погребенными среди чувств удовольствия и страдания (лишь с ничего не говорящим эпитетом *более тонкого* чувства); этим она ставит их, а через них и способность суждения в разряд тех [суждений и способностей], которые имеют в своей основе априорные принципы, и в качестве таковых переводит их в область трансцендентальной философии.

Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений

По отношению к чувству удовольствия предмет можно причислить или к *приятному*, или к *прекрасному*, или к *возвышенному*, или к (безусловно) *доброму* (iucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Приятное как мотив желаний всегда однородно, откуда бы оно ни происходило и как бы специфически различны ни были представления ([внешнего] чувства и ощущения, рассматриваемого объективно). Поэтому при оценке влияния его на душу все дело сводится к количеству [внешних] возбуждений (одновременных или следующих друг за другом) и, так сказать, лишь к массе ощущения приятного, следовательно, его можно объяснить только через посредство *количества*. Приятное не содействует культуре, а относится только к наслаждению. — *Прекрасное*, напротив, требует представления о том или ином *качестве* объекта, которое

также может быть понято и сведено к понятиям (хотя в эстетическом суждении оно не сводится к ним); и оно содействует культуре, так как учит в то же время обращать внимание на целесообразность в чувстве удовольствия. — *Возвышенное* состоит только в *отношении*, где чувственно воспринимаемое в представлении о природе рассматривается как пригодное для возможного сверхчувственного применения его. — *Безусловно доброе*, о котором судят субъективно по внушаемому им чувству (объект морального чувства), отличается как определимость сил субъекта представлением о *безусловно принуждающем* законе главным образом *модальностью* основанной на априорных понятиях необходимости, которая не только притязает на одобрение всех, но и *требует* такого одобрения, и само по себе оно относится не к эстетической, правда, а к чистой интеллектуальной способности суждения; оно приписывается не природе, а свободе и не в чисто рефлектирующем, а в определяющем суждении. Но *определимость субъекта* этой идеей, а именно субъекта, который может ощущать в себе *препятствия* со стороны чувственности, но в то же время ощущать как *модификацию своего состояния* превосходство над чувственностью благодаря преодолению этих препятствий, т. е. [испытывать] моральное чувство, — все же близка эстетической способности суждения и ее *формальным условиям* в том отношении, что может служить для того, чтобы представить законосообразность поступка из чувства долга так же, как нечто эстетическое, т. е. как возвышенное или же как прекрасное, ничего не теряя при этом в своей чистоте; этого не бывает, когда моральное хотят поставить в естественную связь с чувством приятного.

Если резюмировать данное выше объяснение обоих видов эстетических суждений, то получим две следующие краткие дефиниции.

Прекрасно то, что нравится просто в суждении (следовательно, не посредством ощущения [внешнего] чувства согласно понятию рассудка). Отсюда само собой следует, что оно должно нравиться без всякого интереса.

Возвышенно то, что непосредственно нравится в силу своего противодействия интересу [внешних] чувств.

Обе как дефиниции эстетических общезначимых суждений имеют отношение к субъективным основаниям, а именно к основаниям чувственности, поскольку, объединенные, с одной стороны, в субъекте в пользу созерцательного рассудка, с другой стороны, против чувственности, зато для целей практического разума и тем не менее объединенные оба в одном и том же субъекте они целесообразны по отношению к моральному чувству. Прекрасное готовит нас любить нечто, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить нечто даже вопреки нашему (чувственному) интересу.

Возвышенное можно описать так: оно есть предмет (природы), *представление о котором побуждает душу мыслить недосягаемость природы в качестве изображения идей.*

В буквальном смысле и с логической точки зрения идеи не могут быть изображены. Но когда мы свою эмпирическую способность представления (математически или динамически) расширяем для созерцания природы, то неизбежно присовокупляется разум как способность к независимости абсолютной целокупности и вызывает в душе стремление, хотя и тщетное, привести представление [внешних] чувств в соответствие с этими идеями [18]. Это стремление и чувство недосягаемости идеи посредством воображения само есть изображение субъективной целесообразности нашей души в применении воображения к ее сверхчувственному назначению и заставляет нас субъективно *мыслить* самое природу в ее целокупности как изображение чего-то сверхчувственного, хотя мы и не в состоянии *объективно* осуществить такое изображение.

В самом деле, мы скоро замечаем, что природа в пространстве и времени совершенно лишена безусловного, стало быть, и абсолютной величины, которой, однако, требует самый обыденный разум. Именно это напоминает нам также, что мы имеем дело с природой лишь как с явлением и что само оно должно еще рассматриваться только как изображение природы самой по себе

(какую разум имеет в идее). Но эту идею сверхчувственного, которую мы не можем, правда, определить точнее, стало быть не можем *познать* природу как изображение идеи, а можем лишь *мыслить* [ее], вызывает в нас предмет, эстетическое суждение о котором напрягает воображение до его предела, будет ли это предел расширения (математически) или его власти (Macht) над душой (динамически), так как она основывается на чувстве того назначения души, которое полностью выходит за область природы (на моральном чувстве), и в отношении этой области представление о предмете рассматривается как субъективно целесообразное.

На самом деле, вряд ли можно мыслить чувство возвышенного в природе, не соединяя с ним расположения души, подобного расположению к моральному; и хотя непосредственное удовольствие от прекрасного в природе тоже предполагает и культивирует некоторую *широту* (Liberalität) образа мыслей, т. е. независимость удовольствия от чисто чувственного наслаждения, однако вследствие этого свобода представлена в большей мере в *игре*, чем при закономерном *деле;* последнее есть подлинное свойство нравственности человека, где разум должен принуждать чувственность, с той только разницей, что в эстетическом суждении о возвышенном это принуждение представляется произведенным самим воображением как орудием разума.

Вот почему удовольствие от возвышенного в природе есть лишь *негативное* удовольствие (тогда как удовольствие от прекрасного — *положительное*), а именно чувство лишения свободы воображения через само это воображение, так как оно целесообразно определяется не по закону эмпирического применения, а по другому закону. Благодаря этому оно получает расширение и силу, которые больше того, чем оно жертвует, но основание которых скрыто от него самого; вместо этого оно *чувствует* пожертвование или лишение [чего-то] и вместе с тем причину, которой оно подчиняется. *Удивление*, которое граничит с испугом, ужас и священный трепет, которые охватывают зрителя при виде поднимающихся к небу горных массивов, глубоких ущелий и бушующих в них вод, сумрачных, распола-

гающих к меланхолическому размышлению пустынь и т. д., если он знает, что находится в безопасности, не есть действительный страх, а только попытка вникнуть во все это воображением, чтобы почувствовать силу этой же способности, соединить вызванное этим волнение души со спокойным ее состоянием и таким образом стать выше природы внутри нас самих, стало быть, природы вне нас, поскольку она может влиять на наше самочувствие. В самом деле, воображение по закону ассоциации делает наше состояние удовлетворенности зависимым физически; но именно оно есть по принципу схематизма способности суждения (следовательно, в этом отношении подчиненное свободе) орудие разума и его идей; однако, как таковое, оно и сила, [способная] отстаивать нашу независимость от влияний природы, считать малым то, что велико для способности суждения, и таким образом безусловно великое усматривать только в его (субъекта) собственном назначении. Эта рефлексия эстетической способности суждения, [направленная на то], чтобы подняться до соответствия с разумом (но без определенного понятия о нем), все же представляет сам предмет субъективно целесообразным через объективное несоответствие между воображением в его наибольшем расширении и разумом (как способностью [создавать] идеи).

Здесь вообще следует обратить внимание на то, о чем было упомянуто выше: в трансцендентальной эстетике способности суждения речь должна идти только о чистых эстетических суждениях; значит, здесь нельзя брать в пример такие прекрасные или возвышенные предметы природы, которые предполагают понятие о цели, ибо тогда это была бы или телеологическая целесообразность, или целесообразность, основанная только на ощущениях предмета (наслаждении или страдании), стало быть, в первом случае не эстетическая, а во втором не чисто формальная целесообразность. Следовательно, если вид звездного неба называют *возвышенным*, то в основе суждения о нем не должны лежать понятия о мирах, населенных разумными существами; и на светлые точки, которыми, как мы видим, наполнено пространство над нами, [дóлжно

смотреть] не как на их солнца, движущиеся по весьма целесообразно установленным для них орбитам, а только так, как его и видят, [т. е.] как на широкий свод, который обнимает все; и только при таком представлении мы и должны определять возвышенный характер, который чистое эстетическое суждение приписывает этому предмету. И на океан мы должны смотреть иначе, чем мы его *мыслим*, обогащенные всевозможными знаниями (которые, однако, не содержатся в непосредственном созерцании), например не как на обширное царство подводных обитателей, не как на великий резервуар воды для испарений, которые наполняют воздух облаками на пользу суше, и не как на стихию, которая хотя и отделяет части света друг от друга, но, несмотря на это, делает возможным максимальное общение между ними: все это дает только телеологические суждения; а надо, как это делают поэты, уметь находить океан возвышенным, исходя из того, что видит глаз; например, смотреть на него, когда он спокоен, как на ясную зеркальную гладь воды, ограниченную только небом, а когда он не спокоен — как на бездну, угрожающую поглотить все. То же самое надо сказать о возвышенном и прекрасном в человеческом облике: мы не должны смотреть на понятия целей, *для чего* существуют все члены его тела, как на определяющие основания суждения и не должны позволить согласию с этими целями *влиять* на наше (в таком случае уже не чистое) эстетическое суждение, хотя то, что они не противоречат им, составляет, конечно, необходимое условие также и эстетического удовольствия. Эстетическая целесообразность есть закономерность способности суждения в ее *свободе*. Удовольствие от предмета зависит от отношения, в какое мы хотим поставить воображение, но так, чтобы оно и само по себе поддерживало свободную деятельность души. Если же, напротив, нечто другое определяет суждение — ощущение ли [внешних] чувств или рассудочное понятие, — то хотя это суждение и будет закономерным, но оно не будет суждением *свободной* способности суждения.

Следовательно, если говорят об интеллектуальной красоте или возвышенности, то, *во-первых*, эти выра-

жения не совсем правильны, так как мы имеем дело с эстетическими видами представления, которые, если бы мы были только чисто мыслящими существами (или же в мыслях приписали себе такое качество), вовсе не могли бы существовать в нас; *во-вторых*, хотя интеллектуальная красота и возвышенность как предметы интеллектуального (морального) удовольствия совместимы с эстетическим, поскольку они не *основаны* на каком-либо интересе, но, с другой стороны, их трудно сочетать с ним в этом, так как они должны *вызывать* интерес, а это, если изображение должно согласоваться с удовольствием в эстетической оценке, может произойти только посредством чувственного интереса, соединяемого с ним в изображении; этим, однако, интеллектуальной целесообразности причиняется ущерб, и она утрачивает свою чистоту.

Моральный закон, властвующий в нас над всеми и всякими *предшествующими ему* мотивами души, — вот что есть предмет чистого и безусловного интеллектуального удовольствия; и так как эта власть становится эстетически заметной, собственно, только через самопожертвование (а это есть лишение хотя и ради внутренней свободы, зато обнаруживает в нас неизмеримую глубину этой сверхчувственной способности с ее бесчисленными последствиями), — то удовольствие с эстетической стороны (по отношению к чувственности) негативно, т. е. [действует] против этого интереса, но, рассматриваемое с интеллектуальной стороны, оно положительно и связано с некоторым интересом. Отсюда следует, что интеллектуально, само по себе целесообразно (морально) доброе в эстетической оценке должно быть представлено не столько прекрасным, сколько возвышенным, так что оно вызывает в нас скорее чувство уважения (которое пренебрегает [внешними] возбуждениями), чем чувство любви и дружеского благорасположения, так как человеческая природа согласуется с морально добрым не сама по себе, а только через принудительное воздействие, которое разум оказывает на чувственность. Наоборот, то, что в природе вне нас или в нас самих (как, например, некоторые аффекты) мы называем возвышенным, также

будет представляться лишь как способность (Macht) души возноситься благодаря моральным основоположениям над *некоторыми* препятствиями со стороны чувственности и вследствие этого станет интересным.

Я хочу несколько остановиться на только что сказанном. Идея доброго, [соединенная] с аффектом, называется *энтузиазмом*. Это душевное состояние кажется до такой степени возвышенным, что обычно утверждают, будто без него не может быть достигнуто ничего великого. Но каждый аффект * слеп или в выборе своей цели, или, если эта цель также дана разумом, в ее осуществлении; ведь аффект — это движение души, которое делает нас неспособными свободно размышлять об основоположениях, чтобы согласно им определять себя. Поэтому он никоим образом не может вызвать удовольствия разума. Тем не менее эстетически энтузиазм возвышен, так как он есть напряжение сил через идеи, вызывающие такой порыв души, который действует гораздо сильнее и длительнее, чем побуждение, получаемое от чувственных представлений. Но (что кажется странным) само *отсутствие аффектов* (apatheia, phlegma in significatu bono) в душе, настойчиво следующей своим неизменным основоположениям, возвышенно, и притом в превосходной степени, так как оно имеет на своей стороне и удовольствие чистого разума. Только такого рода характер и называется *благородным;* и это выражение потом применяется также к вещам, например к зданиям, к одежде, к слогу, манерам, если они вызывают не столько *удивление* (аффект при представлении о новизне, которая превосходит ожидания), сколько *восхищение* (удивление, ко-

---

* *Аффекты* специфически отличаются от *страстей*. Первые относятся только к чувству, вторые принадлежат к способности желания и суть склонности, которые затрудняют или делают невозможной всякую определимость произвола основоположениями. Аффекты бурны и непреднамеренны, страсти продолжительны и обдуманны; так, негодование как гнев есть аффект, но как ненависть (жажда мести) — страсть. Последняя никогда и ни в каком случае не может быть названа возвышенной, ибо свобода души в аффекте только *скована*, а в страсти она уничтожена совершенно.

торое не исчезает и с утратой новизны), что происходит, когда идеи при их изображении непреднамеренно и безыскусственно согласуются с эстетическим удовольствием.

Каждый *энергичный* аффект (а именно который возбуждает сознание наших сил для преодоления любого препятствия, animi strenui) *эстетически возвышен*, как, например, гнев и даже отчаяние (а именно *негодующее*, но не *малодушное)*. ***Томный*** же аффект (который само стремление сопротивляться делает предметом неудовольствия, animum languidum) не имеет в себе ничего *благородного*, но может быть отнесен к прекрасному в нашем способе чувствования. Поэтому *умиление*, которое может усилиться до аффекта, также бывает очень различным. Бывает *бодрое* и бывает *нежное* умиление. Последнее, если оно поднимается до аффекта, никуда не годится; склонность к нему называется *сентиментальностью*. Безутешное или доведенное фантазией до обмана сострадание, которое мы преднамеренно выказываем, если оно касается вымышленного горя, как будто бы это было действительное [горе], показывает и развивает чувствительную, но в то же время и слабую душу, которая обнаруживает прекрасные стороны и которую можно, правда, назвать фантастической, но никак нельзя назвать душой, исполненной энтузиазма. Романы, слезливые драмы, плоские нравственные прописи, которые заигрывают с так называемым (хотя и ложно) благородным образом мыслей, а в действительности делают сердце вялым и нечувствительным к строгому предписанию долга, не способным питать уважение ни к достоинству человечества в нашем лице, ни к правам человека (которые суть нечто совершенно другое, чем его счастье) и вообще придерживаться твердых принципов; даже то изложение религии, которое рекомендует раболепное, низменное снискание милости и льстивость, которое отказывается от всякого доверия к нашей собственной способности противодействовать злу, вместо того чтобы разбудить в нас деятельную решимость испробовать силы, какие при всем нашем бессилии все еще остаются у нас для преодоления склонностей; ложное смирение,

усматривающее в презрении к самому себе, в жалобном лицемерном раскаянии и в чисто пассивном состоянии души единственный способ стать угодным высшему существу, — [все это] никак не совместимо с тем, что можно было бы отнести к красоте, но еще в меньшей мере с тем, что можно было бы отнести к возвышенности характера.

Однако и бурные движения души — будут ли они, под именем назидания, связаны с идеями религии или, как относящиеся только к культуре, с идеями, содержащими в себе общественный интерес, — как бы сильно они ни поражали воображение, никак не могут притязать на честь *возвышенного* изображения, если они не оставляют расположения души, которое влияет, хотя только косвенно, на сознание своей силы и на стремление к тому, что заключает в себе чистую интеллектуальную целесообразность (к сверхчувственному). В самом деле, иначе все эти [виды] умиления относятся только к *моциону*, в котором находят удовольствие ради здоровья. Приятная усталость, которая следует за такой будоражащей игрой аффектов, есть наслаждение хорошим самочувствием от восстановленного в нас равновесия различных жизненных сил, такое наслаждение в конце концов сводится к тому же, что и наслаждение, которое сластолюбцы на Востоке находят столь приятным, когда они дают свое тело как бы разминать и нежно растирать все свои мускулы и суставы; разница только в том, что там движущий принцип большей частью находится в нас, а здесь целиком вне нас. Иные полагают, будто получают назидание (erbaut) от проповеди, в которой, однако, ничего не сооружено (aufgebaut) (никакой системы хороших максим); или полагают, будто их сделала лучше трагедия, в то время как они только радуются, что удачно разогнали скуку. Следовательно, возвышенное всегда должно иметь отношение к *образу мыслей*, т. е. к максимам — делать так, чтобы интеллектуальное и идеи разума брали верх над чувственностью.

Нечего опасаться, что чувство возвышенного потеряет от такого отвлеченного способа изображения, который становится совершенно негативным в отно-

шении чувственного, ведь воображение, хотя за пределами чувственного оно не находит ничего такого, на чем бы оно могло удержаться, тем не менее чувствует себя безграничным именно благодаря такому устранению границ чувственности, и указанная отвлеченность есть, следовательно, такое изображение бесконечного, которое, правда, именно поэтому может быть только чисто негативным, однако расширяет душу. В иудейской книге законов нет, пожалуй, более возвышенного места, как заповедь: не создавай себе кумира и никакого подобия того, что есть на небе, на земле и под землей и т. д. Единственно эта заповедь может объяснить энтузиазм, с которым иудеи в период расцвета своей жизни относились к своей религии, когда они сравнивали себя с другими народами; [она же объясняет] ту гордость, которую внушает магометанство. То же самое можно сказать и относительно представления о моральном законе и задатках моральности в нас. Нет никакого основания опасаться, будто, если отнять у моральности все, что она может рекомендовать чувствам, за ней не останется никакого другого одобрения, кроме холодного, безжизненного, а также никакой движущей силы и ничего трогательного. Дело обстоит совсем наоборот; ведь там, где [внешние] чувства ничего не видят перед собой и где тем не менее остается неоспоримая и неистребимая идея нравственности, скорее понадобилось бы сдерживать порыв безграничного воображения, чтобы не дать ему возвыситься до энтузиазма, чем, опасаясь бессилия этих идей, искать для них опоры в картинах и детских вещах. Поэтому и правительства охотно позволяли, чтобы религия была достаточно снабжена подобными приправами, и таким образом пытались избавить подданного от труда, а вместе с тем и лишить его способности расширять свои душевные силы за те пределы, которые можно ему поставить произвольно и при помощи которых с ним как совсем пассивным существом легче обращаться.

Это чистое, возвышающее душу лишь негативное изображение нравственности — именно потому, что оно чисто негативное, — не создает опасности *мечтатель-*

ности, которая состоит в *пустой мечте видеть что-то за всеми границами чувственности*, т. е. грезить исходя из основоположений (сумасбродствовать на основе разума). Дело в том, что *непостижимость идеи свободы* совершенно отрезает путь всякому положительному изображению; моральный же закон в нас сам по себе есть достаточный и первоначально определяющий закон, так что он нам даже не разрешает искать определяющее основание вне его. Если энтузиазм можно сравнивать с *безумием*, то мечтательность надо сравнить с сумасбродством, которое меньше всего совместимо с возвышенным, так как оно за свои умствования достойно осмеяния. В энтузиазме как аффекте воображение безудержно; в мечтательности как укоренившейся застарелой страсти оно не знает правил. Первый — преходящая случайность, которая иногда поражает самый здравый рассудок; вторая — болезнь, которая расшатывает его.

Простодушие (безыскусственная целесообразность) есть как бы стиль природы в возвышенном, а потому и [стиль] нравственности, которая есть вторая (сверхчувственная) природа; мы знаем только законы этой природы, не будучи в состоянии созерцанием достигнуть той сверхчувственной способности в нас самих, которая заключает в себе основу этого законодательства.

Надо еще отметить, что хотя удовольствие от прекрасного, так же как и от возвышенного, не только заметно отличается от всех других эстетических оценок всеобщей *сообщаемостью*, но и благодаря ей приобретает интерес для общества (в котором оно может быть сообщено), однако и *обособление от всякого общества* рассматривается как нечто возвышенное, если оно основано на идеях, пренебрегающих всяким чувственным интересом. Довлеть себе, стало быть не нуждаться в обществе, не будучи, однако, нелюдимым, т. е. избегать общества, есть нечто приближающееся к возвышенному, так же как и всякое отрешение от потребностей; напротив, бежать от людей из *мизантропии*, оттого что их ненавидят, или из *антропофобии* (человекобоязни), оттого что их боятся как своих

врагов, — это и отвратительно, и достойно презрения. Но есть одна (в переносном смысле) мизантропия, склонность к которой обычно начинает сказываться с возрастом в душе многих благомыслящих людей: когда дело касается *благоволения*, она, правда, достаточно человеколюбива, но долгий и печальный опыт слишком далеко уводит ее от *симпатий* к людям, о чем свидетельствуют склонность к уединенности, фантастическое желание проводить свою жизнь в отдаленном поместье или (у молодых людей) лелеемая мечта провести жизнь на острове, неизвестном остальным людям, с небольшой семьей, — такую мизантропию очень умело используют романисты и поэты робинзонад. Фальшивость, неблагодарность, несправедливость, ребячество в целях, которые мы сами считаем серьезными и великими и в преследовании которых люди сами причиняют друг другу всевозможное зло, — все это настолько противоречит идее о том, чем люди могли бы быть, если бы они хотели, и настолько противно страстному желанию видеть их лучшими, что для того, чтобы их не ненавидеть — а любить их нельзя, — отрешение от всех житейских радостей кажется лишь небольшой жертвой. Эта печаль не о том зле, которое суждено другим людям (причина этой печали — сочувствие), а о том зле, которое они сами причиняют себе (оно зиждется на отвращении в принципах), возвышенна, так как она покоится на идеях, тогда как первая может в лучшем случае считаться лишь прекрасной. Столь же остроумный, сколь и основательный Соссюр в описании своего путешествия по Альпам говорит о Бономе, одной из савойских горных цепей: «Там господствует какая-то *пошлая печаль*». Значит, он знал и *интересную* печаль, которую вызывает вид пустыни, куда люди охотно переселились бы, чтобы ничего больше не слышать и не узнавать о мире, и которая все же не должна быть настолько уж негостеприимной, чтобы предложить людям лишь крайне тяжелую жизнь в ней. — Я высказываю это замечание только для того, чтобы напомнить, что и грусть (а не удручающую печаль) можно отнести к *сильным* аффектам, если она имеет своей основой моральные идеи; если же она зиждется на сочувствии и как таковое

очень трогательна, она относится только к *томным* аффектам; этим я хочу обратить внимание на расположение души, которое только в первом случае *возвышенно*.

* * *

С приводимым здесь трансцендентальным разъяснением эстетических суждений можно сравнить физиологическое, как его представили Бёрк и многие другие проницательные люди среди нас, чтобы видеть, куда ведет чисто эмпирическое разъяснение возвышенного и прекрасного. Бёрк *, который в этом виде исследования заслуживает быть упомянутым как самый выдающийся автор, устанавливает таким путем (на стр. 223 своего сочинения), «что чувство возвышенного основывается на инстинкте самосохранения и на *страхе*, т. е. на страдании, которое, если оно не доходит до действительного расстройства органов тела, вызывает движения, способные, поскольку они могут очистить более тонкие или более грубые сосуды от опасных и тяжких засорений, возбуждать приятные ощущения, хотя и не удовольствие, но какой-то приятный трепет, некоторое успокоение, смешанное с испугом». Прекрасное, которое он основывает на любви (от чего он, однако, намерен отделить желание), сводится у него (на стр. 251—252) «к сокращению, разряжению и расслаблению волокон тела, — стало быть, к размягчению, растворению, утомлению, упадку, угасанию, замиранию от наслаждения». Такое объяснение он подтверждает случаями, в которых воображение в состоянии возбуждать в нас чувство прекрасного и возвышенного, соединяясь не только с рассудком, но даже и с чувственными ощущениями. — Как психологическое наблюдение этот анализ явлений нашей души необыкновенно хорош и дает богатый материал для самых излюбленных изысканий эмпирической антропологии. Но нельзя отрицать и того, что все представления в нас, будут ли они объек-

---

* По немецкому переводу его сочинения: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, Riga, bei Hartknoch, 1773.

тивно только чувственными или полностью интеллектуальными, все же могут субъективно быть связаны с наслаждением или болью, как бы незаметно ни было то и другое (ибо они все вместе воздействуют на чувство жизни и ни одно из них, поскольку оно есть модификация субъекта, не может быть безразличным); более того, *наслаждение* и *страдание*, как утверждал Эпикур, в конечном счете всегда телесны, будут ли они брать свое начало в воображении или даже в рассудочных представлениях, ибо жизнь без ощущения телесного органа есть лишь осознание своего существования, а не ощущение здоровья или нездоровья, т. е. стимулирования или торможения жизненных сил; ибо душа сама по себе есть целиком жизнь (сам принцип жизни) и препятствия или стимулы надо искать вне ее и тем не менее в самом человеке, стало быть в связи с его телом.

Но если удовольствие от предмета усматривают единственно лишь в том, что предмет доставляет наслаждение через возбуждение или умиление, то нельзя уже требовать от любого *другого* согласиться с эстетическим суждением, которое *мы* высказываем; ведь об этом каждый, и по праву, спрашивает только свое личное чувство. Но тогда кончается и всякая цензура вкуса; тогда пример, который другие дают нам случайным совпадением своих суждений, следует сделать для нас *законом* нашего одобрения; но этому принципу мы всячески, надо полагать, стали бы противиться, ссылаясь на свое естественное право — суждение, основывающееся непосредственно на самочувствии, подчинять своему собственному чувству, а не чужому.

Таким образом, если суждение вкуса следует считать не *личным* (egoistisch), а необходимо *плюралистическим* по своей внутренней природе, т. е. ради него самого, а не ради примеров, которые другие приводят касательно своего вкуса; если признают, что оно вправе требовать, чтобы каждый с ним соглашался, то в основе его должен лежать некий (объективный или субъективный) априорный принцип, до которого никогда нельзя дойти, выведывая эмпирические законы изменений в душе, так как эти законы дают познание

только о том, как судят, но не предписывают нам, как надо судить, и притом так, чтобы предписание было *безусловным*, как это и предполагают суждения вкуса, так как они удовольствие пытаются связать *непосредственно* с представлением. Итак, пусть эмпирическое разъяснение эстетических суждений кладет начало, чтобы собрать материал для более высоких изысканий; но трансцендентальное исследование этой способности возможно и составляет необходимый предмет критики вкуса. В самом деле, не имея априорных принципов, вкус не был бы в состоянии направлять суждения других и, хотя бы с некоторой видимостью права, одобрять или отвергать их.

Остальное, что относится к аналитике эстетической способности суждения, заключает в себе прежде всего

ДЕДУКЦИЯ ЧИСТЫХ ЭСТЕТИЧЕСКИХ СУЖДЕНИЙ

§ 30. Дедукция эстетических суждений о предметах природы должна иметь в виду не то, что мы называем в природе возвышенным, а только прекрасное

Притязание эстетического суждения на общезначимость для каждого субъекта как суждения, которое должно основываться на каком-нибудь априорном принципе, нуждается в дедукции (т. е. в признании законности его претензии), которую надо прибавить еще сверх разъяснения в том именно случае, когда дело касается удовольствия или неудовольствия от *формы объекта*. Таковы суждения вкуса о прекрасном в природе. В самом деле, целесообразность имеет тогда свое основание в объекте и его фигуре, хотя она и не указывает отношения этого объекта к другим предметам в соответствии с понятиями (для познавательного суждения), а вообще касается лишь схватывания этой формы, поскольку она оказывается соответствующей и *способности* [давать] понятия, и способности к изображению их (она то же самое, что схватывание их) в душе. Поэтому можно относительно прекрасного в природе поставить несколько вопросов, которые касаются причины этой целесообразности ее форм; например, как

можно объяснить, почему природа так щедра везде на красоту, даже на дне океана, куда лишь изредка проникает человеческий глаз (а ведь только для него эта красота целесообразна), и т. п.?

Однако возвышенное в природе — если мы высказываем о нем чистое эстетическое суждение, которое не смешано с понятиями о совершенстве как объективной целесообразности (в таком случае оно было бы телеологическим суждением), — можно рассматривать как целиком лишенное формы или фигуры и тем не менее как предмет чистого удовольствия, и только возвышенное может показать субъективную целесообразность данного представления; в таком случае спрашивается: можно ли требовать для эстетического суждения этого рода кроме разъяснения того, что́ в нем мыслится, еще и дедукции его притязания на некий (субъективный) априорный принцип?

Ответом на это служит то, что возвышенное в природе называется так только в переносном смысле; в собственном смысле его до́лжно приписать только образу мыслей или, скорее, основанию его, [заложенному] в человеческой природе. Схватывание вообще-то бесформенного и нецелесообразного предмета дает только повод для того, чтобы осознать это основание, и таким образом предмет только *применяется* субъективно целесообразно, но не рассматривается как таковой *сам по себе* и по своей форме (как бы species finalis accepta, non data). Поэтому наше разъяснение суждений о возвышенном в природе было также и их дедукцией. В самом деле, когда мы анализировали в них рефлексию способности суждения, мы нашли в них целесообразное соотношение познавательных способностей, которое должно быть a priori положено в основу способности [иметь] цели (воли) и которое поэтому само a priori целесообразно, что тотчас же заключает в себе дедукцию, т. е. обоснование притязания подобного рода суждения на всеобщую и необходимую значимость.

Нам следует, таким образом, искать дедукцию только для суждений вкуса, т. е. суждений о красоте природных вещей, и тем самым выполнить задачу для всей эстетической способности суждения в целом.

§ 31. О методе дедукции суждений вкуса

Обязательность дедукции, т. е. подтверждения правомерности того или иного рода суждений, появляется только в том случае, если суждение притязает на необходимость; а этот случай бывает и тогда, когда суждение требует субъективной всеобщности, т. е. согласия каждого; между тем оно не познавательное суждение, а только суждение об удовольствии или неудовольствии от данного предмета, т. е. [речь идет] о притязании на субъективную целесообразность, значимую для всех без исключения; это притязание не должно основываться на понятии о вещи, так как мы имеем дело с суждением вкуса.

Так как в последнем случае мы имеем перед собой не познавательное суждение — ни теоретическое, которое полагает в основу понятие *природы* вообще посредством рассудка, ни (чистое) практическое, которое полагает в основу идею *свободы* как данную a priori разумом, — и, следовательно, не то суждение, которое представляет, чтó есть та или иная вещь, и не [то суждение, по которому] я, чтобы a priori обосновать его значимость, должен нечто сделать, дабы произвести эту вещь, — то надо лишь доказать для способности суждения вообще *общезначимость единичного* суждения, которое выражает субъективную целесообразность эмпирического представления о форме предмета, чтобы объяснить возможность того, что нечто нравится только в суждении (без чувственного ощущения или без понятия) и что подобно тому как рассмотрение предмета ради *познания* вообще подчинено общим правилам, так и удовольствие каждого может быть провозглашено правилом для всех других.

Если же эта общезначимость должна основываться не на собирании голосов и не на опросе других относительно того, как они ощущают, а как бы на автономии субъекта, высказывающего суждение о чувстве удовольствия (от данного представления), т. е. покоиться на его собственном вкусе, и тем не менее она не должна быть выведена из понятий, — то такое суждение — а суждение вкуса на самом деле таково — имеет двоя-

кую, и притом логическую, особенность, а именно, *во-первых*, априорную общезначимость и все же не логическую всеобщность на основе понятий, а лишь всеобщность единичного суждения; *во-вторых*, необходимость (которая всегда должна покоиться на априорных основаниях), не зависящую, однако, от априорных доводов, представление о которых могло бы вынудить у всех одобрение, ожидаемое от каждого в суждении вкуса.

Только объяснение этих логических особенностей, которыми суждение вкуса отличается от всех познавательных суждений, — если мы здесь на первых порах отвлекаемся от всякого его содержания, т. е. от чувства удовольствия, и только сравниваем эстетическую форму с формой объективных суждений, как их предписывает логика, — будет достаточным для дедукции этой странной способности. Поэтому мы хотим прежде всего сделать наглядными эти характерные свойства вкуса, пояснив их примерами.

§ 32. Первая особенность суждения вкуса

Суждение вкуса определяет свой предмет в отношении удовольствия (как красоту), притязая на одобрение *каждого*, как если бы оно было объективным.

Сказать: этот цветок прекрасен — все равно что повторить за ним его собственное притязание на удовольствие каждого. Приятный запах [цветка] не дает ему никаких [оснований для] притязаний. Одному этот запах нравится, у другого от него болит голова. Какой же другой вывод следовало бы сделать из этого, как не тот, что красоту надо считать не свойством самого цветка, которое сообразуется со [вкусом] различных людей и стольких органов чувств, а свойством, с которым люди должны сообразоваться, если хотят судить о нем? И все же дело обстоит не так. Действительно, суждение вкуса состоит именно в том, что оно называет вещь красивой лишь по тому свойству, в котором вещь сообразуется с нашим способом воспринимать ее.

Кроме того, от каждого суждения, которое должно доказать, что у субъекта есть вкус, требуется, чтобы субъект, не нуждаясь в том, чтобы осведомляться о суждениях других и заранее узнавать, испытывают ли они чувство удовольствия или неудовольствия от данного предмета, судил самостоятельно, стало быть, высказывал свое суждение a priori, а не как подражание, исходя из того, что вещь действительно нравится всем. Следовало бы, однако, думать, что априорное суждение должно содержать в себе понятие об объекте, для познания которого оно содержит принцип; но суждение вкуса основывается вовсе не на понятиях и вообще не есть познание, а есть лишь эстетическое суждение.

Вот почему ни суждение публики, ни суждение друзей не заставит молодого поэта изменить свое убеждение, что его стихотворение прекрасно; и если он прислушивается к ним, то не потому, что он судит теперь о стихотворении иначе, а потому, что, даже если у всей публики плохой вкус, по крайней мере в отношении его, он все же (даже вопреки своему суждению) находит основание приспособляться к общему заблуждению, стремясь получить одобрение. Только позднее, когда его способность суждения станет от упражнений острее, он добровольно откажется от своего прежнего суждения, так же как он поступает и со своим суждением, целиком покоящимся на разуме. Вкус притязает только на автономию. Было бы гетерономией делать суждения других людей определяющим основанием своего суждения.

То, что античные произведения по праву превозносятся как образцовые и создателей их называют классическими, [признают их] как бы некоторой знатью среди сочинителей, своим примером дающей народу правила, — это обстоятельство как будто указывает на апостериорные источники вкуса и как будто опровергает автономию вкуса в каждом субъекте. Но с таким же успехом можно было бы сказать, что античные математики, которые до сих пор считаются неподражаемыми образцами глубочайшей основательности и изящества синтетического метода, также доказывают под-

ражательность нашего разума и неспособность его конструированием понятий давать из самого себя с величайшей интуицией строгие доказательства. Нет такого применения наших сил, как бы свободно оно ни было, включая даже применение разума (разум должен черпать все свои суждения из общего априорного источника), которое, если бы каждый субъект должен был всегда начинать с грубых задатков своих природных свойств, не приводило бы к ошибочным действиям (Versuche), если бы ему не предшествовали другие люди со своими действиями, но не для того, чтобы сделать их последователей просто подражателями, а для того, чтобы своей деятельностью навести на след других, дабы отыскивать принципы в самих себе и таким образом идти своим собственным, часто лучшим, путем. Даже в религии, где правила для своего поведения каждый должен, несомненно, черпать из себя самого, так как за это поведение он сам в ответе и вину за свои проступки не может сваливать на других как на учителей или предшественников, — никогда нельзя общими предписаниями, полученными от священников или философов или почерпнутыми из самого себя, добиться того же, что примером добродетели или святости, который, приводимый историей, не делает излишней автономию добродетели из собственной и первоначальной идеи нравственности (a priori) и не превращает ее в механизм подражания. *Преемство*, соотносящееся с предшествующим, а не подражание — вот правильное выражение для всякого влияния, какое могут иметь на других произведения образцового зачинателя; а это имеет лишь тот смысл, что [преемникам надо] черпать из тех же источников, из которых черпал зачинатель, и научиться у своих предшественников только тому, как браться за это дело. Но из всех способностей и талантов именно вкус, поскольку его суждение определимо не понятиями и предписаниями, больше всего нуждается в примерах того, что́ с развитием культуры дольше всего сохранило одобрение, дабы вскоре не стать вновь грубым и не вернуться к незрелости первого опыта.

§ 33. Вторая особенность суждения вкуса

Суждение вкуса вовсе не определимо доводами, как если бы оно было чисто *субъективным*.

Если кто-нибудь не находит прекрасным здание, пейзаж или стихотворение, то, *во-первых*, сотни голосов, восхваляющих все это, не смогут побудить его к искреннему одобрению. Правда, он может притвориться, будто ему это нравится, из опасения, что на него станут смотреть как на человека, лишенного вкуса; у него может даже возникнуть сомнение, действительно ли он в надлежащей мере развил свой вкус, изучив достаточное количество предметов определенного рода (так же как тот, кому издали кажется лесом то, что все другие считают городом, сомневается в суждении своих собственных глаз). Но ясно он сознает одно: что одобрение других вовсе не дает никакого веского доказательства для суждения о красоте; что другие могут в крайнем случае за него видеть и наблюдать и то, чтó многие видели одинаково, может служить для него, полагающего, что он видел это иначе, достаточным доводом для теоретического, стало быть логического, суждения; но то, чтó нравится другим, никогда не может служить основанием для эстетического суждения. Правда, неблагоприятное для нас суждение других может бесспорно заставить нас задуматься над нашим суждением, но никогда не сможет убедить в его неправильности. Следовательно, нет никакого эмпирического *довода*, который мог бы вынудить у кого-либо суждение вкуса.

Во-вторых, еще в меньшей степени может априорное доказательство определять по определенным правилам суждение о красоте. Если мне кто-то читает свое стихотворение или ведет меня на спектакль, который в конце концов приходится мне не по вкусу, то, пусть он в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, приводит Баттё [19], или Лессинга, или еще более ранних и знаменитых критиков вкуса, а также все установленные ими правила и пусть даже те или иные места, которые мне как раз не нравятся, вполне согласуются с правилами красоты (как они там даны и всеми признаны), — я затыкаю себе уши, не хочу слышать

никаких доводов и умствований и скорее допущу, что эти правила критиков ложны или по крайней мере здесь неприменимы, чем соглашусь на то, чтобы мое суждение определялось априорными доводами, ибо оно должно быть суждением вкуса, а не рассудка или разума.

По-видимому, это одна из главных причин, почему именно эта эстетическая способность суждения была названа вкусом. В самом деле, кто-нибудь может перечислить мне все ингредиенты какого-то блюда и о каждом из них заметить, что оно мне вообще-то приятно, и, кроме того, справедливо похвалить это блюдо как полезное для здоровья — я остаюсь глухим ко всем этим доводам, пробую блюдо *своим* языком и нёбом и на основании этого (а не исходя из общих принципов) высказываю свое суждение.

На самом деле суждение вкуса безусловно высказывается всегда как единичное суждение об объекте. Рассудок, сравнивая объект с точки зрения того, доставляет ли он удовольствие, с суждением других, может вывести общее суждение, например: *все тюльпаны красивы*; но тогда это не суждение вкуса, а логическое суждение, которое отношение объекта к вкусу делает предикатом вещей определенного вида вообще; суждением же вкуса будет только то суждение, согласно которому я нахожу отдельный данный тюльпан красивым, т. е. нахожу, что мое удовольствие от него общезначимо. А особенность такого суждения состоит в том, что хотя оно обладает только субъективной значимостью, тем не менее оно притязает на [одобрение] *всех* субъектов так, как это могло бы быть только в том случае, если бы оно было объективным суждением, которое покоится на основаниях познания и могло бы стать обязательным благодаря доказательству.

§ 34. Никакой объективный принцип вкуса невозможен

Под принципом вкуса следовало бы понимать то основоположение, под условие которого можно было бы подвести понятие предмета и затем посредством умозаключения вывести, что этот предмет красив. Но это

никак невозможно. В самом деле, я должен непосредственно почувствовать удовольствие от представления о предмете и никакие доводы не могут навязать мне это удовольствие. Таким образом, хотя критики, как говорит Юм, могут умствовать более правдоподобно, чем повара, все же судьба и тех и других одинакова. Определяющего основания суждения они могут ждать не от силы доводов, а только от рефлексии субъекта о своем собственном состоянии (удовольствия или неудовольствия) с отказом от всех предписаний и правил.

Но о следующем критики все же могут и должны умствовать, если это послужит исправлению и расширению наших суждений вкуса: не представлять в общеупотребительной формуле определяющее основание этого вида эстетических суждений, что невозможно, а исследовать наши познавательные способности и их деятельность в этих суждениях и объяснить на примерах их взаимную субъективную целесообразность, относительно которой выше было показано, что ее форма в данном представлении составляет красоту его предмета. Следовательно, сама критика вкуса лишь субъективна в отношении представления, посредством которого нам дается объект, а именно она есть искусство или наука подводить под правила взаимное отношение между рассудком и воображением в данном представлении (безотносительно к предшествующему ощущению или понятию), стало быть [подводить под правило] единодушие их или отсутствие его, и определять их условия. Она есть *искусство*, если показывает это только на примерах; она есть *наука*, если она возможность такой оценки выводит из природы этих способностей как познавательных способностей вообще. Здесь мы имеем дело единственно с последней как трансцендентальной критикой. Она должна развить и обосновать субъективный принцип вкуса как априорный принцип способности суждения. Критика как искусство пытается лишь применить к суждению о своих предметах физиологические (здесь психологические), стало быть эмпирические, правила, по которым вкус на самом деле действует (не задумываясь над их воз-

можностью) и критикует произведения изящных искусств, тогда как предмет ее как науки — сама способность судить о них.

§ 35. Принцип вкуса есть субъективный принцип способности суждения вообще

Суждение вкуса отличается от логического суждения тем, что последнее подводит представление под понятия об объекте, а первое вообще не подводит его под понятие, иначе необходимого [здесь] всеобщего одобрения можно было бы добиться посредством доказательств. Тем не менее оно похоже на логическое тем, что притязает на всеобщность и необходимость, но не на основе понятий об объекте, следовательно, притязает только на субъективную [всеобщность и необходимость]. А так как понятия в суждении составляют его содержание (то, что относится к познанию объекта), а суждение вкуса не определимо понятиями, то оно основано лишь на субъективном формальном условии суждения вообще. Субъективное условие всех суждений есть сама способность судить, или способность суждения. Эта способность, примененная к представлению, посредством которого дается предмет, требует согласия двух способностей представления, а именно воображения (для созерцания и синтеза [Zusammensetzung] его многообразия) и рассудка (для понятия как представления о единстве этого синтеза). А так как здесь в основе суждения не лежит никакое понятие об объекте, то суждение может состоять лишь в подведении самого воображения (при представлении, посредством которого предмет дается) под такое условие, при котором рассудок вообще мог прийти от созерцания к понятиям; т. е. так как свобода воображения состоит именно в том, что оно схематизирует без понятия, то суждение вкуса должно основываться лишь на ощущении того, что воображение в своей *свободе* и рассудок со своей *закономерностью* оживляют друг друга; следовательно, [оно основывается] на чувстве, позволяющем судить о предмете по целесообразности представления (посредством которого предмет дается)

для поощрения познавательных способностей в их свободной игре; и вкус, как субъективная способность суждения, содержит в себе некий принцип подведения, но не созерцаний под *понятия*, а *способности* к созерцаниям или изображениям (т. е. воображения) под *способность* [давать] понятия (т. е. под рассудок), поскольку первая [способность] *в своей свободе* согласуется с последней *в ее закономерности*.

А чтобы найти для этого законное основание через дедукцию суждений вкуса, мы в качестве путеводной нити можем пользоваться только формальными особенностями этого вида суждений, стало быть, постольку, поскольку в них рассматривается одна лишь логическая форма.

§ 36. О задаче дедукции суждений вкуса

С восприятием предмета можно непосредственно связать в познавательное суждение понятие об объекте вообще, эмпирические предикаты которого содержит в себе восприятие, и таким образом может возникнуть суждение опыта. В основе такого суждения лежат априорные понятия о синтетическом единстве многообразного [содержания] созерцания, чтобы мыслить его как определение объекта; и эти понятия (категории) требуют дедукции, которая и была дана в критике чистого разума, благодаря чему и можно было решить задачу: как возможны априорные синтетические познавательные суждения?

Эта задача, следовательно, касалась априорных принципов чистого рассудка и его теоретических суждений.

Но с восприятием может быть непосредственно связано также и чувство удовольствия (или неудовольствия) и удовлетворение, сопутствующее представлению об объекте и служащее ему предикатом, и таким образом может возникнуть эстетическое суждение, которое не есть познавательное суждение. В основе его, если оно не просто суждение ощущения, а формальное суждение рефлексии, которое от каждого необходимо ожидает этого удовольствия, должно лежать нечто в качестве априорного принципа, который может быть только чисто субъективным (если бы объективный

принцип для этого вида суждений оказался невозможен); но и как таковой он нуждается в дедукции, чтобы можно было понять, ка̀ким же образом эстетическое суждение может притязать на необходимость. На этом и основывается задача, которой мы теперь занимаемся: как возможны суждения вкуса? Эта задача, следовательно, касается априорных принципов чистой способности суждения в *эстетических* суждениях, т. е. в таких, где (в отличие от теоретических) эта способность не должна просто подводить под объективные понятия рассудка и где она не подчинена закону, но где она, будучи субъективной, для себя самой есть и предмет, и закон.

Но эту задачу можно представить и так: как возможно суждение, которое [исходя] только из *собственного* чувства удовольствия от предмета, независимо от понятия последнего, судит a priori об этом удовольствии как присущем представлению об этом же объекте *в каждом другом субъекте*, т. е. не дожидаясь согласия со стороны других?

Нетрудно видеть, что суждения вкуса суть синтетические суждения, так как они выходят за пределы понятия и даже созерцания объекта и к созерцанию присоединяют в качестве предиката нечто такое, что вовсе не есть познание, а именно чувство удовольствия (или неудовольствия). Но то, что они, несмотря на эмпирический характер предиката ([моего] *собственного* удовольствия, связанного с представлением), все же, поскольку дело касается требуемого одобрения *со стороны каждого*, суть априорные суждения или могут считаться такими, также содержится уже в выражениях их притязания; таким образом, эта задача критики способности суждения относится к общей проблеме трансцендентальной философии: как возможны априорные синтетические суждения?

§ 37. Чтó, собственно, в суждении вкуса о предмете утверждается a priori?

То, что представление о предмете непосредственно связано с удовольствием, можно воспринять только внутренне; и это дало бы только эмпирическое сужде-

ние, если бы хотели показать только это, и ничего больше. В самом деле, a priori я не могу определенное чувство (удовольствия или неудовольствия) связать ни с каким представлением, кроме тех случаев, когда в разуме лежит в основе априорный принцип, определяющий волю; в этом случае удовольствие (в моральном чувстве) есть ведь следствие его, но именно поэтому его вообще нельзя сравнить с удовольствием вкуса, так как оно требует определенного понятия о законе, тогда как удовольствие вкуса должно быть непосредственно связано только с оценкой до всякого понятия. Поэтому все суждения вкуса и суть единичные суждения, так как свой предикат удовольствия они связывают не с понятием, а с данным единичным эмпирическим представлением.

Следовательно, не удовольствие, а именно *общезначимость этого удовольствия*, которое воспринимается как связанное в душе только с оценкой предмета, a priori представляется в суждении вкуса как общее правило для способности суждения, значимое для всех. Оно эмпирическое суждение, если я воспринимаю предмет и сужу о нем с удовольствием. Но оно будет априорным суждением, если я нахожу предмет прекрасным, т. е. могу указанного удовольствия ожидать от каждого как чего-то необходимого.

§ 38. Дедукция суждений вкуса

Если признают, что в чистом суждении вкуса удовольствие от предмета связано только с рассмотрением его формы, то мы ощущаем связанной в душе с представлением о предмете не что иное, как субъективную целесообразность формы для способности суждения. А так как способность суждения — что касается формальных правил оценки помимо всякой материи (как чувственного ощущения, так и понятия) — может быть направлена только на субъективные условия применения способности суждения вообще (которая не ограничивается ни особым способом чувствования, ни каким-либо особым рассудочным понятием), следовательно, на то субъективное, что можно предположить

в каждом человеке (как необходимое для возможности познания вообще), — то соответствие представления с этими условиями способности суждения должно быть a priori принято как значимое для каждого. Т. е. удовольствия или субъективной целесообразности представления для соотношения познавательных способностей при суждении о чувственно воспринимаемом предмете вообще можно по праву ожидать от каждого *.

Примечание

Эта дедукция так легка потому, что ей нет надобности обосновывать объективную реальность какого-либо понятия, ведь красота не есть понятие об объекте, а суждение вкуса не есть познавательное суждение. Оно утверждает только то, что мы вправе предполагать вообще у каждого человека те же субъективные условия способности суждения, какие мы находим в себе, и, кроме того, что мы правильно подвели данный объект под эти условия. Хотя с последним [обстоятельством] неизбежно связаны трудности, не свойственные логической способности суждения (так как в ней подводят под понятия, а в эстетической — под доступное лишь ощущению соотношение согласующихся между собой в представляемой форме объекта воображения и рассудка, где подведение легко может быть обманчивым), этим все же не умаляется правомерность притязания

* Для того чтобы иметь право притязать на всеобщее согласие с суждением эстетической способности суждения, покоящимся на одних только субъективных основаниях, достаточно допустить: 1) что у всех людей субъективные условия этой способности, поскольку дело касается соотношения между действующими в них познавательными силами и познанием вообще, одинаковы; это должно быть истинным, ибо иначе люди не могли бы сообщать свои представления и даже свои познания; 2) что суждение имело в виду только это соотношение (стало быть, *формальное условие* способности суждения) и есть чистое суждение, т. е. не смешанное ни с понятиями об объекте, ни с ощущениями как определяющими основаниями. Если в отношении этого последнего не все верно, то это касается только неправильного применения к частному случаю того права, которое дает нам закон, чем отнюдь не отменяется [само] это право.

способности суждения на то, чтобы рассчитывать на всеобщее согласие, [притязания], которое сводится только к тому, чтобы признать правильность принципа, исходящего из субъективных оснований, значимой для каждого. В самом деле, что касается трудности и сомнения в правильности подведения под этот принцип, то они делают правомерность притязания на такую значимость эстетического суждения вообще, стало быть самый принцип, столь же мало сомнительной, как (хотя не так часто и не так легко) ошибочное подведение логической способности суждения под ее принцип может сделать сомнительным этот принцип, который объективен. Но если бы спросили: как можно a priori принимать природу за совокупность предметов вкуса, то эта задача имеет отношение к телеологии, так как установление целесообразных форм для нашей способности суждения следовало бы рассматривать как цель природы, неотъемлемо присущую ее понятию. Но правильность этого предположения еще очень сомнительна, тогда как действительность красот природы открыта для опыта.

§ 39. О сообщаемости ощущения

Если ощущение как реальное [содержание] восприятия соотносят с познанием, то оно называется чувственным ощущением; и специфическое в его качестве можно представить себе как нечто одинаковым образом сообщаемое всем, если только допустить, что каждый имеет такое же [внешнее] чувство, как и мы; но для чувственного ощущения этого нельзя предполагать безусловно. Так, у кого нет чувства обоняния, тому нельзя сообщить этот вид ощущения; и даже в том случае, если у него нет этого недостатка, нельзя быть уверенным, испытывает ли он от цветка именно то ощущение, какое испытываем от него мы. Но мы должны представлять себе людей еще более различными в том, чтó им *приятно* или *неприятно* при ощущении одного и того же предмета чувств; и безусловно, нельзя требовать, чтобы каждый испытывал удовольствие от одних и тех же предметов. Так как удовольствие такого рода душа

получает через [внешнее] чувство и мы, следовательно, остаемся при этом пассивными, то это удовольствие можно назвать удовольствием *наслаждения*.

Удовольствие же от некоторого поступка ввиду его моральных свойств есть удовольствие не наслаждения, а самодеятельности и соответствия ее с идеей нашего назначения. Но это чувство, которое называется нравственным, требует понятий и представляет не свободную, а зако[номер]ную целесообразность и поэтому может быть сообщено всем не иначе как посредством разума, и, поскольку удовольствие должно быть однородным у всех, [может быть сообщено] только через весьма определенные практические понятия разума.

Удовольствие от возвышенного в природе, как удовольствие умствующего созерцания, также притязает на всеобщее сочувствие, однако предполагает уже другое чувство, именно чувство собственного сверхчувственного назначения, а это чувство, каким бы неясным оно ни было, имеет моральную основу. Но я не вправе безусловно предполагать, что другие люди примут его во внимание и в рассматривании сурового величия природы найдут удовольствие (которого поистине нельзя приписать зрелищу ее, внушающему, скорее, страх). Но, несмотря на это, имея в виду, что по всякому удобному поводу надо обращать внимание на указанные моральные задатки, я все же могу ожидать от каждого и этого удовольствия, однако только посредством морального закона, который в свою очередь также основывается на понятиях разума.

Удовольствие же от прекрасного не есть удовольствие ни наслаждения, ни закон[осообраз]ной деятельности, ни умствующего согласно идеям созерцания — оно удовольствие одной лишь рефлексии. Не имея в качестве путеводной нити ни цели, ни основоположения, это удовольствие сопутствует обычному схватыванию предмета воображением как способностью созерцания — по отношению к рассудку как способности [давать] понятия — посредством такого действия способности суждения, которое она должна осуществлять даже для самого обыденного опыта, — с той лишь разницей, что здесь она вынуждена это делать для того, чтобы вос-

принимать эмпирическое объективное понятие, а в первом случае (при эстетической оценке) — воспринимать лишь соответствие представления с гармонической (субъективно целесообразной) деятельностью обеих познавательных способностей в их свободе, т. е. ощущать с удовольствием состояние, [обусловленное] представлением. Это удовольствие необходимо должно у каждого покоиться на одинаковых условиях, так как они субъективные условия возможности познания вообще; и необходимое для вкуса соотношение этих познавательных способностей требуется также и для обыденного и здравого рассудка, какой можно предполагать у каждого. Именно поэтому тот, кто в суждениях обнаруживает вкус (если только он не ошибается в этом своем сознании и не принимает материю за форму и действующее возбуждающе — за красоту), вправе от каждого другого ожидать субъективной целесообразности, т. е. удовольствия от объекта, и считать, что его чувство может быть сообщено всем, и притом без посредства понятий.

§ 40. О вкусе как некотором виде sensus communis

Способность суждения, когда заметна не столько ее рефлексия, сколько один лишь ее результат, часто называют чувством и говорят о чувстве истины, чувстве приличия, справедливости и т. д., хотя знают, или по крайней мере следовало бы знать, что не во [внешнем] чувстве могут корениться эти понятия и что это чувство тем более не может притязать на общие правила; нам никогда не могло бы прийти на ум подобного рода представление об истине, приличии, красоте или справедливости, если бы мы не могли подняться над [внешними] чувствами до более высоких познавательных способностей. *Обыденному человеческому рассудку*, который в качестве простого здравого рассудка (еще не обладающего культурой) считают чем-то совершенно незначительным, чего всегда можно ожидать от того, кто притязает на имя человека, часто оказывают поэтому сомнительную честь, именуя его общим чувством (sensus communis), и притом так, что под словом

общий (gemein) (не только в немецком языке, где это слово действительно двусмысленно, но и в некоторых других) понимают то же, что vulgare, — то, что встречается везде, обладание чем отнюдь не заслуга и не преимущество.

Но под sensus *communis* надо понимать идею *общего для всех* (gemeinschaftlichen) чувства, т. е. способности суждения, которая в своей рефлексии мысленно (a priori) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *как бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные. Это происходит потому, что мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого, отвлекаясь только от ограничений, которые случайно примешиваются к нашему собственному суждению; а это в свою очередь вызвано тем, что мы насколько возможно опускаем то, что в состоянии, [обусловленном] представлением, есть материя, т. е. ощущение, и обращаем внимание лишь на формальные особенности своего представления или состояния, [обусловленного] нашим представлением. Может быть, это действие рефлексии покажется слишком искусственным, чтобы приписать его той способности, которую мы называем *общим* чувством; но оно имеет такой вид лишь тогда, когда его выражают в отвлеченных формулах; на самом деле нет ничего естественнее, чем отвлечься от действующего возбуждающе и от трогательного, когда хотят найти суждение, которое должно служить всеобщим правилом.

Следующие максимы обыденного человеческого рассудка, хотя и не относятся сюда как часть критики вкуса, все же могут служить к пояснению ее основоположений. Максимы эти следующие: 1) иметь собственное суждение (Selbstdenken); 2) мысленно ставить себя на место каждого другого; 3) всегда мыслить в согласии с собой. Первая есть максима *свободного от предрассудков*, вторая — *широкого* и третья — *по-*

следовательного образа мыслей. Первая есть максима разума, который никогда не бывает *пассивным*. Склонность к пассивности, стало быть к гетерономии разума, называется *предрассудком*; и самый большой предрассудок состоит в том, что природу представляют себе не подчиненной тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это — *суеверие*. Освобождение от суеверия называется *просвещением* *, так как хотя это название подходит и к освобождению от предрассудков вообще, но преимущественно (in sensu eminenti) должно быть названо предрассудком суеверие, поскольку то ослепление, в которое повергает суеверие и которого оно даже требует как чего-то должного, делает особенно очевидной потребность в постороннем руководстве, стало быть особенно ясно показывает пассивное состояние [нашего] разума. Что касается второй максимы образа мыслей, то мы уже привыкли называть ограниченным (*узким* в противоположность *широкому*) того, чьих способностей не хватает для значительного применения (прежде всего интенсивного). Но здесь речь идет не о способности к познаванию, а только об *образе мыслей*, стремящемся к целесообразному применению этой способности; и как бы ни были малы сфера и степень того, чего достигает природный дар человека, все же человек обнаруживает *широкий образ* мыслей, если он пренебрегает субъективными частными условиями суждения, в которых как бы зажато так много других людей, и рефлектирует о своем собственном суждении со *всеобщей точки зрения* (которую он может опреде-

* Ясно, что in thesi просвещение легкое дело, а in hypothesi трудное и медленно осуществимое, так как иметь свой разум не пассивным, а всегда законодательствующим для самого себя, правда, очень легко для человека, который желает лишь быть в согласии со своими существенными целями и не хочет знать ничего, что выше его рассудка; но так как от стремления к тому, что выше рассудка, трудно уберечься и так как никогда не будет недостатка в тех, кто с большой самоуверенностью обещает удовлетворить эту любознательность, то очень трудно сохранить или установить чисто негативный [элемент] (в чем, собственно, и состоит просвещение) в образе мыслей (особенно в общественном).

лять, только становясь на точку зрения других). Труднее всего достигнуть третьей максимы, именно максимы *последовательного* образа мыслей, а достигнута она может быть лишь благодаря соединению двух первых и частому следованию им, превращающемуся в навык. Можно сказать, что первая из этих максим есть максима рассудка, вторая — способности суждения, третья — разума.

Я возвращаюсь к изложению, прерванному этим эпизодом, и говорю, что вкус с бо́льшим правом может быть назван sensus communis, чем здравый рассудок, и что эстетическая способность суждения скорее может именоваться общим для всех чувством *, чем интеллектуальная, если уж слово *чувство* (Sinn) хотят употребить для [обозначения] воздействия одной лишь рефлексии на душу, ведь тогда под ним понимают чувство (Gefühl) удовольствия. Вкус можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство в данном представлении придает *всеобщую сообщаемость* без посредства понятия.

Умение людей сообщать друг другу свои мысли также требует такого соотношения воображения и рассудка, чтобы к понятиям присоединились созерцания, а к созерцаниям — понятия, которые сливаются в некоторое познание; но тогда согласование обеих душевных сил *закон*[*омер*]*но* [и происходит] под давлением определенных понятий. Только там, где воображение в своей свободе пробуждает рассудок, а рассудок без [посредства] понятий придает игре воображения правильность, представление сообщается другим не как мысль, а как внутреннее чувство целесообразного состояния души.

Вкус, следовательно, есть способность a priori судить о сообщаемости чувств, которые связаны с данным представлением (без посредства понятия).

Если можно было бы предположить, что всеобщая сообщаемость нашего чувства уже сама по себе должна

---

* Вкус можно было бы обозначить как sensus communis aestheticus, а обыденный человеческий рассудок — как sensus communis logicus.

представлять для нас интерес (чего, однако, мы из свойства одной лишь рефлектирующей способности суждения выводить не вправе), то можно было бы объяснить, почему чувство в суждении вкуса требуется от каждого как нечто должное.

§ 41. Об эмпирическом интересе к прекрасному

Выше уже было в достаточной мере доказано, что суждение вкуса, в котором нечто признается прекрасным, не должно иметь *определяющим основанием* какой-либо интерес. Но отсюда не следует, что, после того как оно уже дано как чистое эстетическое суждение, с ним нельзя связывать какой-нибудь интерес. Но эта связь всегда может быть только косвенной, т. е. вкус дóлжно прежде всего представить себе связанным с чем-то другим, чтобы удовольствие от одной лишь рефлексии о предмете можно было связать с *удовольствием от существования* его (в чем и состоит всякий интерес). В самом деле, здесь, в эстетическом суждении, правильно то, что говорится в познавательном суждении (о вещах вообще): a posse ad esse non valet consequentia. Это другое может быть чем-то эмпирическим, а именно склонностью, которая свойственна человеческой природе, или чем-то интеллектуальным, например свойством воли иметь возможность a priori определяться разумом; то и другое содержит удовольствие от существования объекта и таким образом может дать основание для интереса к тому, что нравилось уже само по себе и безотносительно к какому-либо интересу.

Прекрасное вызывает эмпирический интерес только в *обществе*; и если признать, что тяготение к обществу естественно для человека, а способность и влечение к нему, т. е. *общительность*, считать потребностью человека как существа, предназначенного для общества, и, следовательно, признать необходимым свойством *человечества* (Humanität), — то вкус нельзя не рассматривать как способность судить о всем том, посредством чего можно сообщать каждому другому даже свое *чувство*, стало быть, как средство, способствующее тому, чего требует природная склонность каждого.

Человек, покинутый на пустынном острове, не стал бы для самого себя убирать свою хижину, наряжаться, собирать цветы и тем более сажать их, чтобы ими украшать себя; только в обществе ему приходит в голову быть не просто человеком, но и по-своему тонким человеком (начало цивилизации), ведь таковым считают того, кто склонен и умеет сообщать другим свое удовольствие и кого не удовлетворяет объект, если удовольствие от этого объекта он не может испытать в обществе вместе с другими. Каждый ждет и требует также внимания от всех к такого рода сообщению своих впечатлений, словно по какому-то первоначальному договору, подсказанному самим человечеством; и таким образом вначале, конечно, становится важным и связанным с большим интересом только то, что действует возбуждающе, например краски, чтобы раскрашивать себя (року у караибов и киноварь у ирокезов), или цветы, ракушки, красиво окрашенные перья птиц, а со временем и красивые формы (лодок, одежды и т. п.), которые не доставляют наслаждения, т. е. удовольствия наслаждения, пока наконец цивилизация, достигшая высшей своей ступени, превращает это чуть ли не в главное дело утонченной склонности, и ощущения ценятся лишь постольку, поскольку они могут быть сообщены всем; и хотя удовольствие, которое каждый испытывает от такого предмета, лишь незначительно и само по себе не представляет большого интереса, однако идея о его всеобщей сообщаемости почти беспредельно увеличивает ценность этого удовольствия.

Но этот интерес, косвенным образом приписываемый прекрасному благодаря склонности к обществу, стало быть эмпирический интерес, здесь не имеет для нас никакого значения, так как мы должны иметь в виду только то, чтó может a priori иметь отношение к суждению вкуса, хотя бы только косвенно. В самом деле, если бы связанный с этим интерес должен был обнаруживаться и в этой форме, то вкус открывал бы переход нашей способности суждения от чувственного наслаждения к нравственному чувству; и это не только служило бы лучшему руководству вкусом в его целесооб-

разной деятельности, но она, как таковая, была бы представлена как посредствующее звено в цепи человеческих априорных способностей, от которых необходимо зависит всякое законодательство. Во всяком случае об эмпирическом интересе к предметам вкуса и к самому вкусу можно сказать, что, так как вкус потворствует склонности, как бы утонченна она ни была, этот интерес охотно сливается со всеми склонностями и страстями, которые в обществе достигают своего наибольшего многообразия и наивысшей степени, и что интерес к прекрасному, если он основывается на этом, может составить только очень двусмысленный переход от приятного к доброму. Но мы имеем основание исследовать [вопрос о том], не может ли содействовать такому переходу вкус, если взять его в чистом виде.

§ 42. Об интеллектуальном интересе к прекрасному

Те, кто, желая направить все виды человеческой деятельности, вызываемые внутренними природными задатками, на конечную цель человечества, а именно на морально доброе, считал признаком хорошего морального характера интерес к прекрасному вообще, имели при этом благие намерения. Но другие, ссылаясь на опыт, не без основания возражали им, что виртуозы вкуса не только часто, но вообще как правило суетны, упрямы, предаются пагубным страстям и, быть может, еще меньше, чем другие, могут притязать на исключительную преданность нравственным принципам; и поэтому кажется, что чувство прекрасного не только (как это на самом деле и есть) специфически отличается от морального чувства, но что и интерес, который может быть с ним связан, вряд ли можно соединить с моральным интересом, причем ни в коем случае не через внутреннее сродство.

Я охотно допускаю, что интерес к *прекрасному в искусстве* (а сюда я отношу и искусное применение красот природы для украшения, стало быть для суетности) вовсе не служит доказательством образа мыслей, приверженного к морально доброму или хотя бы только

склонного к нему. Но зато я утверждаю, что питать *непосредственный интерес* к красоте *природы* (а не только обладать вкусом, чтобы судить о ней) всегда есть признак доброй души и что, если этот интерес становится привычным, он свидетельствует по крайней мере о расположении души, благоприятном для морального чувства, если этот интерес охотно сочетается с *созерцанием природы*. Но здесь надо не забывать, что я имею в виду, собственно, прекрасные *формы* природы, а то, что *действует возбуждающе* и обычно так щедро соединяется с этими формами, я пока оставляю в стороне, так как интерес к нему хотя и непосредственный, однако все же эмпирический.

Тот, кто в одиночестве (и без намерения поделиться с другими своими впечатлениями) рассматривает прекрасную форму полевого цветка, птицы, насекомого и т. д., восхищаясь и любуясь ими и желая, чтобы природа вообще не была лишена их, хотя бы это было связано с ущербом для него, не говоря уже о какой-нибудь пользе, которую он мог бы извлечь из этого, обнаруживает непосредственный и притом интеллектуальный интерес к красоте природы, т. е. ему нравится не только форма продукта природы, но также само существование его, причем чувственные возбуждения не принимают в этом участия или же он не связывает с этим какую-либо цель.

Но примечательно здесь то, что, если обмануть такого любителя прекрасного, воткнув в землю искусственные цветы (которые можно сделать во всем похожими на настоящие) или посадив на ветках деревьев искусно вырезанных птиц, а затем он раскроет этот обман, непосредственный интерес, который он прежде проявлял к ним, сразу же исчезнет, хотя, быть может, появится другой, а именно тщеславный интерес — украсить этим свою комнату ради гостей. Что ту красоту создала природа, — эта мысль должна сопутствовать созерцанию и рефлексии; и единственно на этой мысли основывается проявляемый здесь непосредственный интерес. Иначе остается или одно лишь суждение вкуса без всякого интереса, или только суждение, связанное с опосредствованным, а именно относящимся к обще-

ству интересом, который не может служить бесспорным признаком морально доброго образа мыслей.

Это преимущество красоты природы перед красотой [произведений] искусства — вызывать непосредственный интерес, хотя бы вторая даже превосходила первую по форме — согласуется с благородным и основательным образом мыслей всех людей, которые культивировали свое нравственное чувство. Если человек, у которого довольно вкуса, чтобы совершенно правильно и очень тонко судить о произведениях изящных искусств, охотно покидает комнату, где собраны красивые вещи, которые поддерживают тщеславие и всегда доставляют радость в обществе, и обращается к прекрасному в природе, дабы найти здесь как бы отраду для своей души в том строе мыслей, которого он никогда не может вполне развить в себе, — то на этот его выбор мы смотрим с уважением и предполагаем в нем благородную душу, на что не может притязать знаток искусства и любитель ради интереса, который он питает к своим предметам [искусства]. — В чем же заключается различие столь неодинаковой оценки двух [видов] объектов, которые в суждении одного лишь вкуса вряд ли могли бы оспаривать друг у друга свое превосходство?

Мы обладаем чисто эстетической способностью (ein Vermögen der bloss ästhetischen Urteilskraft) судить о формах без [посредства] понятий и в этом находить удовольствие, которое мы делаем правилом для каждого, причем это суждение не основывается на каком-либо интересе и не вызывает таковой. — С другой стороны, мы обладаем также интеллектуальной способностью суждения a priori определять удовольствие от одних лишь форм практических максим (поскольку последние сами собой пригодны в качестве всеобщего законодательства), и это удовольствие мы делаем законом для каждого, причем наше суждение не основывается на каком-либо интересе, *однако вызывает такой интерес*. Удовольствие или неудовольствие в первом суждении называется удовольствием или неудовольствием вкуса, а во втором — удовольствием или неудовольствием морального чувства.

Но так как разум заинтересован и в том, чтобы идеи (непосредственный интерес к которым он возбуждает в моральном чувстве) имели также объективную реальность, т. е. чтобы природа указывала по крайней мере на признак или намекала на наличие в себе некоторого основания предполагать закономерное соответствие ее продуктов с нашим независимым от всякого интереса удовольствием (которое мы a priori признаем законом для каждого, не имея возможности обосновать это доказательствами), — то разум должен питать интерес ко всему тому в природе, в чем проявляется подобное этому соответствие; следовательно, душа не может размышлять о красоте *природы*, не находя в этом для себя и интереса. Но этот интерес находится в родстве с моральным; и тот, кто питает интерес к прекрасному в природе, может проявлять его лишь постольку, поскольку он еще до этого прочно основал свой интерес на нравственно добром. Следовательно, есть основание предполагать, что у того, кого непосредственно интересует красота природы, имеются по крайней мере задатки морально доброго образа мыслей.

Скажут: это толкование эстетических суждений как находящихся в родстве с моральным чувством выглядит слишком надуманным, чтобы его можно было считать верной разгадкой того шифрованного письма, посредством которого природа образно говорит с нами своими прекрасными формами. Но во-первых, этот непосредственный интерес к прекрасному в природе на самом деле не есть общее достояние, а свойствен только тем, у кого образ мыслей или уже достаточно развит для доброго, или особенно восприимчив для подобного развития; а затем аналогия между чистым суждением вкуса, которое дает почувствовать не зависящее от какого-либо интереса удовольствие и вместе с тем a priori представляет его как приличествующее человечеству вообще, и моральным суждением, которое делает то же самое, исходя из понятий, и без ясного, тонкого и преднамеренного размышления вызывает равномерный непосредственный интерес и к предмету суждения вкуса, и к предмету морального суждения, с той только разницей, что в первом случае этот инте-

рес свободен, а во втором он основывается на объективных законах. К этому присоединяется еще восхищение природой, которая показывает себя в своих прекрасных продуктах как искусство, не только случайно, но как бы преднамеренно, в соответствии с закономерным устроением и как целесообразность без цели; так как мы нигде вовне не находим цели, мы, естественно, ищем ее в нас самих, а именно в том, чтó составляет конечную цель нашего бытия — в [нашем] моральном назначении (только в телеологии будет рассмотрен вопрос об основании возможности такой целесообразности природы).

Что удовольствие от изящных искусств в чистом суждении вкуса связано с непосредственным интересом не так, как удовольствие от прекрасной природы, также легко объяснить. В самом деле, изящные искусства суть или такое подражание прекрасной природе, которое доходит до иллюзии и в этом случае производит такое же действие, как красота природы (за которую его принимают), или же это искусство, явно преднамеренно рассчитанное на наше удовольствие, — но тогда удовольствие от такого произведения хотя и имело бы место непосредственно через вкус, но вызывало бы только косвенный интерес к причине, лежащей в основе, а именно к такому искусству, которое может интересовать только своей целью, но никогда само по себе. Быть может, скажут, что именно так и бывает в случае, когда объект природы интересует своей красотой лишь постольку, поскольку к ней присоединяется моральная идея; но непосредственно интересует не это, а свойство природы само по себе, [состоящее в том], что она пригодна для такого присоединения, которое, следовательно, присуще ей внутренне.

То, что действует возбуждающе в прекрасной природе и так часто встречается как бы слитым с прекрасной формой, относится к модификациям либо света (в соотношении красок), либо звука (в тонах). В самом деле, оно единственное ощущение, которое допускает не только чувственное восприятие (Sinnengefühl), но и рефлексию о форме этих модификаций [внешних] чувств, и таким образом природа как бы говорит через

него нечто такое, что, как кажется, имеет более высокий смысл. Так, нам кажется, что белый цвет лилии располагает душу к идеям невинности и по порядку семи цветов от красного до фиолетового располагает: 1) к идее возвышенного, 2) смелости, 3) прямодушию, 4) приветливости, 5) скромности, 6) непоколебимости и 7) нежности. Пение птиц выражает радость и удовлетворенность своим существованием. По крайней мере мы так понимаем природу, все равно таковы ли на самом деле ее намерения или нет. Но этот интерес, который мы питаем к красоте, безусловно требует, чтобы это была красота природы, и он совершенно пропадает, как только мы замечаем, что введены в заблуждение и что это только искусство, и в таком случае даже вкус не может уже находить в нем ничего прекрасного, а глаз — ничего привлекательного. Что прославляется поэтами больше, чем пленительно прекрасное пение соловья в кустах тихим летним вечером, при нежном свете луны? Между тем можно привести такие примеры. В одной деревне, где нет соловьев, веселый хозяин вводил в заблуждение своих гостей, приехавших подышать свежим воздухом, к их величайшему удовольствию, тем, что прятал в кустах бойкого парня, который умел в точности подражать этому пению (со стеблем тростника или камыша во рту). Но как только узнали, что это обман, никто уже не смог долго слушать это пение, которое до этого находили таким прелестным; и так с любой другой певчей птицей. Красота эта должна быть природой или быть принятой за природу, чтобы мы могли питать к ней, как таковой, непосредственный *интерес*, и еще в большей степени, когда мы смеем требовать от других, чтобы они проявили к этому интерес; так действительно и бывает, когда мы считаем грубым и неблагородным образ мыслей тех, кто не обладает *чувством* прекрасной природы (ведь так мы называем способность питать интерес к ее созерцанию) и довольствуется наслаждением, получаемым только от чувственных ощущений за обеденным столом или за стойкой в трактире.

§ 43. Об искусстве вообще

1) *Искусство* отличается от *природы* как делание (facere) от деятельности или действования вообще (agere), а продукт или результат искусства отличается от продукта природы как произведение (opus) от действия (effectus).

Искусством по праву следовало бы назвать только созидание через свободу, т. е. через произвол, который полагает в основу своей деятельности разум. В самом деле, хотя продукт пчел (правильно устроенные соты) иногда угодно называть произведением искусства, все же это делается только по аналогии с ним; стоит только подумать о том, что в своей работе они не исходят из соображений разума, как тотчас же скажут, что это есть продукт их природы (инстинкта) и как искусство он приписывается только их творцу.

Если при обследовании торфяного болота, как это иногда бывает, находят кусок обработанного дерева, то говорят, что это продукт не природы, а искусства; производящая причина его мыслила себе цель, и этой цели кусок дерева обязан своей формой. И вообще видят искусство во всем, что создано так, что в его причине представление о нем должно предшествовать его действительности (даже у пчел), без того, однако, чтобы действие обязательно *имелось в виду* этой причиной; но если что-нибудь просто называют произведением искусства, чтобы отличить его от действия природы, то под этим всегда понимают произведение человека.

2) *Искусство* как мастерство человека отличают также от *науки (умение* от *знания)*, как практическую способность — от теоретической, как технику — от теории (как землемерное искусство — от геометрии). Но тогда как раз нельзя назвать искусством то, чтó *можешь*, если только *знаешь*, чтó должно быть сделано, и, следовательно, тебе в достаточной мере известно желаемое действие. К искусству относится только то, даже совершеннейшее знание чего не дает сразу умения сделать его. Кампер [20] очень точно описывает, как дóлжно

сшить самый лучший башмак, но сам он, конечно, не мог бы сшить никакого *.

3) *Искусство* отличается и от *ремесла*; первое называется *свободным*, а второе можно также назвать *искусством для заработка*. На первое смотрят так, как если бы оно могло оказаться (удаться) целесообразным только как игра, т. е. как занятие, которое приятно само по себе; на второе смотрят как на работу, т. е. как на занятие, которое само по себе неприятно (обременительно) и привлекает только своим результатом (например, заработком), стало быть, можно принудить к такому занятию. Надо ли в цеховой табели о рангах считать часовщика художником, а кузнеца — ремесленником, — это требует другой точки зрения при оценке, чем та, на которой мы стоим здесь, а именно соразмерности талантов, которые должны лежать в основе того или другого из этих занятий. Я не буду здесь говорить о том, можно ли в числе так называемых семи свободных искусств указать на такие, которые следовало бы причислить к наукам, а также на такие, которые надо сравнить с ремеслами. Но не будет лишним отметить, что во всех свободных искусствах все же требуется нечто принудительное, или, как говорят, некоторый *механизм*, без чего *дух*, который в искусстве должен быть *свободным* и единственно который оживляет произведение, был бы лишен тела и совершенно улетучился бы (как, например, в поэзии правильность и богатство языка, а также просодия и стихотворный размер); дело в том, что некоторые новейшие воспитатели полагают, что они лучше всего будут содействовать свободному искусству, если избавят его от всякого принуждения и из труда превратят его просто в игру.

---

* В моих краях простолюдин, когда ему предлагают такую же задачу, которую решал Колумб в ответ на предложение поставить яйцо, говорит: *это не искусство, это только наука*. Т. е. если *знают* это, то и *могут*; то же самое говорит он о всяком мнимом искусстве фокусника. Но он не станет оспаривать, что ловкость плясуна на канате надо называть искусством.

§ 44. Об изящном искусстве

Нет науки о прекрасном, есть лишь критика [прекрасного], нет изящной науки, есть лишь изящные искусства. В самом деле, что касается первой, то в ней научно, т. е. посредством доказательств, должно было бы быть выяснено, следует ли что-нибудь считать прекрасным или нет; таким образом, суждение о красоте, если бы оно относилось к науке, не было бы суждением вкуса. Что касается второй, то наука, которая, как таковая, должна была бы быть прекрасной, есть нелепость. В самом деле, если бы в ней как науке спрашивали о доводах и доказательствах, то пришлось бы отделываться изысканными изречениями (Bonmots). — Поводом для обычного выражения *изящные науки* послужило, без сомнения, только то, что, как это было совершенно правильно замечено, изящным искусствам для их полного совершенства требуется много знаний, как, например, знание древних языков, знакомство со множеством книг, авторы которых считаются классиками, знание истории, знание древности и т. д., потому эти исторические науки, поскольку они составляют необходимую подготовку и основу для изящных искусств, а отчасти поскольку они включают в себя само знание произведений изящных искусств (красноречия и поэзии), из-за смешения слов называют изящными науками.

Если искусство — в соответствии с *познанием* некоторого возможного предмета — осуществляет действия, необходимые только для того, чтобы сделать его действительным, то это *механическое* искусство; если же непосредственной целью оно имеет чувство удовольствия, оно называется *эстетическим* искусством. Последнее есть или *приятное* или *изящное* искусство. В первом случае цель искусства в том, чтобы удовольствие сопутствовало представлениям только как *ощущениям*, во втором случае — чтобы оно сопутствовало им как *видам познания*.

Приятные искусства — это те, которые предназначены только для наслаждения; таково все то привлекательное, что может доставлять обществу развлечение

за столом, например занимательные рассказы, умение вызвать в обществе откровенный и оживленный разговор, шуткой и смехом настраивать на веселый лад, когда, как говорится, можно молоть всякий вздор и никто не должен отвечать за свои слова, так как все рассчитано только на мимолетную беседу и никто не считает это серьезным предметом для размышлений или повторения. (Сюда же относится и то, как сервирован стол для приема пищи, или даже застольная музыка на больших пирах: забавная вещь, которая только как приятный шум должна поддерживать веселое настроение и возбуждать непринужденный разговор между соседями, при этом никто не обращает никакого внимания на композицию.) Сюда относятся, далее, все игры, единственный интерес которых — незаметно провести время.

Изящные же искусства — это способ представления, который сам по себе целесообразен и хотя и без цели, но все же содействует культуре способностей души для общения между людьми.

Уже само понятие всеобщей сообщаемости удовольствия предполагает, что удовольствие должно быть не удовольствием наслаждения, исходящего из одного лишь ощущения, а удовольствием рефлексии; и потому эстетическое искусство как изящное искусство есть такое, которое имеет своим мерилом рефлектирующую способность суждения, а не чувственное ощущение.

§ 45. Изящное искусство есть искусство, если оно кажется также и природой

При виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но тем не менее целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы. На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей — а эта игра должна в то же время быть целесообразной — зиждется то удовольствие, единственно которое и обладает всеобщей сообщаемостью, не основываясь,

однако, на понятиях. Природа прекрасна, если она в то же время походит на искусство; а искусство может быть названо прекрасным только в том случае, если мы сознаем, что оно искусство и тем не менее кажется нам природой.

В самом деле, мы можем вообще сказать, все равно будет ли это касаться красоты в природе или в искусстве: *прекрасно то, что нравится уже просто при суждении* (а не в чувственном ощущении и не через понятие). А искусство имеет всегда определенное намерение — что-то создать. Но если бы это было только ощущением (чем-то чисто субъективным), которому должно сопутствовать удовольствие, то это произведение при суждении нравилось бы только посредством чувственного восприятия (Sinnengefühls). Если бы намерение было направлено на создание определенного объекта, то при осуществлении намерения искусством объект нравился бы только через понятия. Но и в том и в другом случае искусство нравилось бы не *просто при суждении*, т. е. не как изящное, а как искусство механическое.

Следовательно, целесообразность в произведении изящного искусства хотя и преднамеренна, тем не менее не должна казаться преднамеренной, т. е. на изящное искусство надо *смотреть* как на природу, хотя и сознают, что оно искусство. Но произведение искусства кажется природой потому, что оно *точно* соответствует правилам, согласно которым это произведение только и может стать тем, чем оно должно быть, — однако без *педантизма* и чтобы не проглядывала школьная выучка (Schulform), т. е. чтобы незаметно было и следа того, что правило неотступно стояло перед глазами художника и налагало оковы на его душевные силы.

§ 46. Изящное искусство есть искусство гения

Гений — это талант (природное дарование), который дает искусству правило. Поскольку талант, как прирожденная продуктивная способность художника, сам принадлежит к природе, то можно было бы сказать

и так: *гений* — это прирожденные задатки души (ingenium), *через которые* природа дает искусству правило.

Как бы дело ни обстояло с этой дефиницией — будет ли она чисто произвольной или соответствующей понятию, которое обычно связывают со словом *гений* (это будет рассмотрено в следующем параграфе), — можно уже заранее сказать, что согласно принятому здесь значению слова изящные искусства дóлжно рассматривать как искусства *гения*.

В самом деле, каждое искусство предполагает правила, только основываясь на которых и можно представить себе возможность произведения, если оно должно называться художественным (künstlich). Но понятие изящных искусств не допускает, чтобы суждение о красоте их произведения выводилось из какого-либо правила, которое имеет своим определяющим основанием *понятие*, стало быть, чтобы оно положило в основу понятие о том, каким образом возможно это произведение. Следовательно, изящное искусство не может измыслить для себя правило, согласно которому оно должно было бы создавать свои произведения. Но так как без предшествующего правила ни одно произведение нельзя назвать искусством, то природа в субъекте (и благодаря расположению его способностей) должна давать искусству правила, т. е. изящное искусство возможно только как произведение гения.

Отсюда видно, что гений 1) есть *талант* создавать то, для чего не может быть дано никакого определенного правила, он не представляет собой задатки ловкости [в создании] того, что можно изучить по какому-нибудь правилу; следовательно, *оригинальность* должна быть первым свойством гения. 2) Так как оригинальной может быть и бессмыслица, то его произведения должны в то же время быть образцами, т. е. *показательными*, стало быть, сами должны возникнуть не посредством подражания, но другим должны служить для подражания, т. е. мерилом или правилом оценки. 3) Гений сам не может описать или научно показать, как он создает свое произведение; в качестве *природы* он дает правило; и поэтому автор произведения, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осу-

ществляются идеи для этого, и не в его власти произвольно или по плану придумать их и сообщить их другим в таких предписаниях, которые делали бы и других способными создавать подобные же произведения. (Наверное, поэтому же слово *гений* — производное от genius, от характерного для человека и приданного ему уже при рождении, охраняющего его и руководящего им духа, от внушений которого и возникают эти оригинальные идеи.) 4) Природа предписывает через гения правило не науке, а искусству, и то лишь в том случае, если оно должно быть изящным искусством.

§ 47. Разъяснение и подтверждение вышеприведенной дефиниции гения

Все сходятся в том, что гения следует целиком противопоставить *духу подражания*. А так как учение не что иное, как подражание, то и величайшую способность, переимчивость, как таковую (понятливость), нельзя считать гением. Но если кто-то мыслит или творит сам, схватывая не только то, что думали другие, но даже изобретает нечто для искусства и науки, то и это еще не дает истинного основания называть *гением* такой (часто великий) *ум* (в противоположность тому, кого называют *простофилей*, ввиду того что он может только чему-то выучиться и подражать, и ничего более) именно потому, что и этому *можно* было бы научиться, следовательно, это все же находится на естественном пути исследования и размышления согласно правилам и не отличается специфически от того, что можно прилежанием достигнуть посредством подражания. Так, вполне можно изучить все, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах натуральной философии [21], хотя для того, чтобы придумать такое, потребовался великий ум; но нельзя научиться вдохновенно сочинять стихи, как бы подробны ни были все предписания для стихотворства и как бы превосходны ни были образцы его. Причина этого в том, что Ньютон все свои шаги, которые он должен был сделать от первых начал геометрии до своих великих и глубоких открытий, мог представить совершенно наглядными не только себе

самому, но и каждому другому и предназначить их для преемства; но никакой Гомер или Виланд[22] не может показать, как появляются и соединяются в его голове полные фантазии и вместе с тем богатые мыслями идеи, потому что он сам не знает этого и, следовательно, не может научить этому никого другого. Итак, в научной области величайший изобретатель отличается от жалкого подражателя и ученика только по степени, тогда как от того, кого природа наделила способностью к изящным искусствам, он отличается специфически. Но в этом нет никакого умаления тех великих мужей [науки], которым человеческий род обязан столь многим по сравнению с баловнями природы в отношении их таланта к изящным искусствам. Именно в том, что талант первых направлен к непрерывно увеличивающемуся совершенству в познаниях и в пользе, от них происходящей, а также к передаче другим этих же познаний, состоит их великое преимущество перед теми, кто удостоен чести называться гением, так как для них искусство где-то прекращается, поскольку перед ним оказывается рубеж, перейти который оно не может и который, вероятно, уже давно достигнут и поэтому не может быть отодвинут; и кроме того, такое умение нельзя передавать другим; оно каждому непосредственно дается из рук природы, следовательно, с ним и умирает, пока природа снова не одарит точно так же кого-нибудь другого, кому достаточно лишь примера, чтобы дать осознанному в себе таланту проявить себя подобным же образом.

Так как природный дар искусства (как изящного искусства) должен давать правило, то какого же рода это правило? Оно не может служить предписанием, выраженным какой-либо формулой, иначе ведь суждение о прекрасном было бы определимо понятиями; это правило должно быть отвлечено от дела, т. е. от произведения, на котором другие могли бы испробовать свой собственный талант, чтобы оно служило им образцом не для *подделывания*, а для *подражания*. Трудно объяснить, как это возможно. Идеи художника вызывают сходные идеи у его ученика, если природа снабдила последнего тем же соотношением способностей души.

Образцы изящного искусства служат поэтому единственными средствами передачи этих идей потомству; а этого нельзя было бы сделать посредством одних лишь описаний (особенно в области словесных искусств); да и в них могут стать классическими только [образцы] в древних, мертвых и теперь только в науке сохранившихся языках.

Хотя механическое и изящное искусства резко отличаются друг от друга: первое — как искусство одного только прилежания и изучения, второе — как искусство гения, тем не менее нет такого изящного искусства, в котором бы не было чего-то механического, что можно постигнуть по правилам и чему можно следовать по правилам; таким образом, нечто *согласное со школьными правилами* составляет существенное условие искусства. В самом деле, при этом надо мыслить нечто как цель, иначе произведение нельзя будет считать принадлежащим к искусству, оно было бы лишь продуктом случая. Но для того чтобы осуществить какую-нибудь цель, требуются определенные правила, от которых нельзя считать себя свободными. А так как оригинальность таланта составляет существенный (но не единственный) элемент характера гения, то неглубокие умы полагают, что нет лучшего способа показать себя процветающими гениями, чем отказаться от школьной принудительности всех правил, и что лучше красоваться на бешеном коне, чем на манежной лошади. Гений может дать лишь богатый *материал* для произведений изящного искусства; обработка его и *форма* требуют воспитанного школой таланта, чтобы найти для этого материала такое применение, которое может устоять перед способностью суждения. Если же кто-нибудь говорит и судит как гений даже в делах, требующих тщательного исследования разума, то это уже совсем смешно; право не знаешь, над кем больше смеяться — над фокусником ли, который напускает вокруг себя столько тумана, что ни о чем нельзя здесь судить ясно, но зато можно воображать себе что угодно, или же над публикой, которая простосердечно воображает, будто она не способна ясно воспринять и понять шедевр проницательности только потому, что ее

забрасывают кучей новых истин, по сравнению с которыми деталь (через точно определенные объяснения и согласную со школьными требованиями проверку основоположений) кажется ей только дилетантством.

§ 48. Об отношении гения к вкусу

Для *суждения* о прекрасных предметах, как таковых, нужен *вкус*, а для самого́ изящного искусства, т. е. для *создания* таких предметов, требуется *гений*.

Если гений рассматривают как талант к изящному искусству (что вытекает из истинного значения этого слова) и с этой целью хотят разложить его на способности, которые в совокупности должны составить такой талант, — то прежде всего необходимо точно определить различие между красотой природы, для суждения о которой требуется лишь вкус, и красотой [произведения] искусства, для возможности которой (что́ надо принимать во внимание при суждении о подобном предмете) требуется гений.

Красота в природе — это *прекрасная вещь*, а красота в искусстве — это *прекрасное представление* о вещи.

Чтобы судить о красоте в природе как о таковой, мне не нужно заранее иметь понятие о том, чем должен быть этот предмет, т. е. мне не нужно знать о материальной целесообразности (цели); одна лишь форма сама по себе без познания цели нравится при суждении. Но если предмет выдается за произведение искусства и как таковой должен быть признан прекрасным, то, ввиду того что искусство всегда предполагает цель в причине (и ее каузальности), следует прежде всего положить в основу понятие о том, чем должна быть эта вещь; и так как соответствие многообразия в вещи внутреннему назначению ее как цели есть совершенство вещи, то в суждении о красоте [произведения] искусства всегда должно приниматься во внимание и совершенство вещи, о чем при суждении о красоте природы (как таковой) не спрашивается. — Правда, в суждении прежде всего об одушевленных предметах природы, например о человеке или лошади, когда хотят судить

об их красоте, обычно принимается во внимание также и объективная целесообразность; но тогда и суждение больше уже не чисто эстетическое, т. е. не одно лишь суждение вкуса. Природа рассматривается уже не в том виде, в каком она является в качестве искусства, а поскольку она действительно *есть* (хотя бы и сверхчеловеческое) искусство; и телеологическое суждение служит для эстетического основой и условием, и эстетическое суждение должно это принимать во внимание. В таком случае, если, например, говорят: «Это красивая женщина», на самом деле имеют в виду только одно: что природа прекрасно представляет в ее фигуре цели телосложения женщины; ведь помимо одной только формы необходимо обратить внимание и на понятие, дабы таким образом мыслить предмет посредством логически обусловленного эстетического суждения.

Изящное искусство обнаруживает свое превосходство именно в том, что оно прекрасно описывает вещи, которые в природе безобразны или отвратительны. Фурии, болезни, опустошения, вызванные войной, и т. п. могут быть прекрасно описаны как нечто вредное и даже прекрасно изображены на картине. Только один вид безобразного нельзя представить в соответствии с природой, не уничтожая всякого эстетического удовольствия, стало быть, и красоты в искусстве, — именно тот, который вызывает *отвращение*. В самом деле, так как в этом странном, исключительно на воображении основанном ощущении предмет представлен так, как если бы он навязывался для наслаждения, чему мы всеми силами противодействуем, то в нашем ощущении основанное на искусстве (künstliche) представление о предмете уже не отличается от самой природы этого предмета, и поэтому невозможно считать это представление прекрасным. И ваяние исключает из числа своих творений непосредственное изображение безобразных предметов, так как в его произведениях искусство почти смешивается с природой, и поэтому оно позволяет изображать, например, смерть (в виде прекрасного гения), воинскую доблесть (в Марсе) с помощью аллегории или атрибутов, имеющих прият-

ный вид, стало быть лишь косвенно, посредством исходящего из разума толкования, а не для эстетической только способности суждения.

Сказанного относительно прекрасного представления о предмете достаточно; это представление есть, собственно, только форма изображения понятия, через которую это понятие приобретает всеобщую сообщаемость. — Для того, однако, чтобы придать эту форму произведению изящного искусства, требуется только вкус, с которым художник, после того как он поупражнял и развил его на различных образцах искусства или природы, сообразует свое произведение и после некоторых, часто нелегких, попыток угодить вкусу находит ту форму, которая его удовлетворяет; вот почему эта форма не есть, так сказать, дело вдохновения или свободного порыва душевных сил, а есть результат медленных и даже мучительных поправок, чтобы соразмерить ее с мыслью и вместе с тем не дать ущемить свободу игры душевных сил.

Но вкус есть только способность суждения, а не продуктивная способность; и то, что ему соответствует, не есть еще поэтому произведение изящного искусства; оно может быть произведением, относящимся к полезному и механическому искусству или даже к науке, [созданным] по определенным правилам, которые можно изучить и которым до́лжно точно следовать. Приятная же форма, придаваемая вкусу, есть лишь средство сообщения и как бы манера изложения, в отношении которой до известной степени сохраняется свобода, хотя, впрочем, она связана с определенной целью. Так, например, требуют, чтобы столовый прибор, или трактат по морали, или даже проповедь имели сами по себе эту форму изящного искусства, с тем условием, однако, чтобы эта форма не казалась *вычурной*; но из-за этого их нельзя называть произведениями изящного искусства. К последним относятся стихотворения, музыка, картинная галерея и т. п.; и здесь-то в творениях, которые должны быть произведениями изящного искусства, можно часто наблюдать — в одном гений без вкуса, а в другом — вкус без гения.

Об иных произведениях, от которых ожидают, что они, по крайней мере отчасти, будут относиться к изящному искусству, говорят: в них нет *духа*, хотя и не находят в них ничего дурного в смысле вкуса. Стихотворение может быть очень милым и изящным, но лишенным духа. Рассказ может быть очень точным и толковым, но лишенным духа. Торжественная речь может быть основательной и изящной, но лишенной духа. Иногда разговор не лишен занимательности, однако в нем нет духа. Даже о женщине говорят, что она прелестна, словоохотлива и пристойна, но лишена духа. Что же здесь понимают под духом?

Духом в эстетическом значении называется оживляющий принцип в душе. То, посредством чего этот принцип оживляет душу, материал, которым он для этого пользуется, — это то, что целесообразно приводит душевные силы в движение, т. е. в такую игру, которая сама поддерживает себя и даже увеличивает силы для этого.

Итак, я утверждаю, что этот принцип есть не что иное, как способность изображения *эстетических идей*; под эстетической же идеей я понимаю то представление воображения, которое дает повод много думать, причем, однако, никакая определенная мысль, т. е. никакое *понятие*, не может быть адекватной ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии полностью достигнуть его и сделать его понятным. — Нетрудно видеть, что такая идея противоположна (pendant) *идее разума*, которая, наоборот, есть понятие, которому никакое *созерцание* (представление воображения) не может быть адекватным.

Воображение (как продуктивная способность познания) очень сильно в созидании как бы другой природы из материала, который ему дает действительная природа. Мы занимаемся им, когда опыт кажется нам слишком будничным; мы также переделываем этот опыт, правда, все еще по аналогичным законам, но тем не менее и по принципам, находящимся выше, в разуме (они для нас так же естественны, как и те, согласно

которым рассудок воспринимает эмпирическую природу); при этом мы чувствуем нашу свободу от закона ассоциации (свойственного эмпирическому применению этой способности), согласно которому мы хотя и получаем от природы материал, но этот материал может быть нами переработан в нечто совершенно другое, а именно в то, что превосходит природу.

Такого рода представления воображения можно назвать *идеями* отчасти потому, что они по крайней мере стремятся к чему-то лежащему за пределами опыта и таким образом пытаются приблизиться к изображению понятий разума (интеллектуальных идей), что придает им видимость объективной реальности; с другой стороны, и притом главным образом, потому, что им как внутренним созерцаниям не может быть полностью адекватным никакое понятие. Поэт решается сделать наглядными идеи разума о невидимых существах, царство блаженных, преисподнюю, вечность, творение и т. п. или же то, для чего, правда, имеются примеры в опыте, как, например, смерть, зависть и все пороки, а также любовь, слава и т. п., но что выходит за пределы опыта, чувственно представить посредством воображения, которое, следуя по стопам разума, стремится достигнуть максимума, представить с полнотой, для которой примеров в природе нет. И собственно, только в поэзии эта способность эстетических идей может проявиться в полной мере. Рассматриваемая же сама по себе, эта способность есть, собственно, только талант (воображения).

Если под понятие подводится такое представление воображения, которое необходимо для его изображения, но которое уже само по себе дает повод так много думать, что это никогда нельзя выразить определенным понятием, стало быть эстетически расширяет само понятие до бесконечности, то воображение при этом действует творчески и приводит в движение способность [создавать] интеллектуальные идеи (разум), а именно чтобы, когда возникает то или иное представление, мыслить больше (хотя это относится уже к понятию предмета), чем может быть воспринято и выяснено в нем.

Те формы, которые не составляют самого изображения данного понятия, а только выражают в качестве побочных представлений воображения связанные с ним следствия и родство этого понятия с другими, называются (эстетическими) *атрибутами* предмета, понятие которого как идея разума не может быть изображено адекватно. Так, орел Юпитера с молнией в когтях есть атрибут могущественного владыки неба, а павлин — атрибут великолепной владычицы неба. В отличие от *логических атрибутов* они не представляют того, что́ заключается в наших понятиях о возвышенности и величии творения, а представляют нечто другое, что дает воображению повод распространяться на множество родственных представлений, которые дают нам возможность мыслить больше, чем может быть выражено в понятии, определяемом словом, и дают *эстетическую идею*, которая указанной идее разума служит вместо логического изображения, но в сущности для того, чтобы оживить душу, так как она открывает ей виды на необозримое поле родственных представлений. Изящное искусство делает это не только в живописи или ваянии (где обычно и употребляется название атрибутов), и поэзия, и красноречие заимствуют дух, оживляющий их произведения, исключительно у эстетических атрибутов предмета, сопутствующих логическим и придающих воображению размах, при котором мыслится, хотя и в неразвитом виде, больше, чем можно выразить одним понятием, стало быть одним термином. — Ради краткости я должен ограничиться только немногими примерами.

Если великий король [23] в одном из своих стихотворений выражается так: «Уйдем из жизни без ропота и сожаления, ибо оставим тогда мир облагодетельствованным. Так солнце, завершив свой дневной бег, бросает еще на небо мягкий свет, и последние лучи, посылаемые им в эфир, — это его последние вздохи для блага мира», — то он оживляет свою исходящую из разума идею о космополитическом образе мыслей еще в конце жизни с помощью атрибута, который воображение (при воспоминании о всех удовольствиях прошедшего прекрасного летнего дня, какие вызывает

в нашей душе ясный вечер) присоединяет к этому представлению и который возбуждает массу невыразимых словами ощущений и побочных представлений. С другой стороны, даже интеллектуальное понятие может, наоборот, служить атрибутом для представления [внешних] чувств и таким образом оживлять эти чувства с помощью идеи сверхчувственного; но для этого необходимо то эстетическое, что субъективно связано с сознанием сверхчувственного. Так, например, некий поэт, описывая прекрасное утро, говорит: «Солнце проглянуло, как спокойствие проглядывает из добродетели» [24]. Сознание добродетели, когда ставят себя на место добродетельного человека хотя бы только мысленно, вызывает в душе множество возвышенных и успокоительных чувств и открывает безграничные виды на радостное будущее, для которого нет вполне точного выражения, соответствующего определенному понятию *.

Одним словом, эстетическая идея есть присоединенное к данному понятию представление воображения, связанного в своем свободном применении с таким многообразием частичных представлений, что для него нельзя найти ни одного выражения, которое обозначило бы определенное понятие и которое, следовательно, позволяет мысленно прибавить к этому понятию много неизреченного, ощущение чего оживляет познавательные способности и связывает дух с языком как одной лишь буквой.

Итак, способности души, соединение которых (в определенном соотношении) составляет *гений*, — это воображение и рассудок. Но так как в применении к познанию воображение подчинено рассудку и ограничено необходимостью соответствовать его понятиям, а в эсте-

* Быть может, никогда не было сказано ничего более возвышенного или мысль не была выражена более возвышенно, чем в надписи над храмом Изиды (матери-*природы*): «Я все, что есть, что было и что будет, и никто из смертных не приподнимал мою завесу». Зегнер [25] использовал эту идею в своей остроумной, предпосланной его учению о природе виньетке, чтобы своему ученику, которого он готов был ввести в этот храм, до этого внушить священный трепет, располагающий душу к глубокому вниманию.

тическом отношении, наоборот, оно свободно давать помимо указанной согласованности с понятиями (но непринужденно) богатый содержанием, хотя и неразвитый, материал для рассудка, который рассудок в своем понятии не принимал во внимание, но который он применяет не столько объективно для познания, сколько субъективно для оживления познавательных сил, следовательно, косвенно все же и для познания, — то гений состоит, собственно, в удачном соотношении [способностей], которому не может учить никакая наука и которому не может научить никакое прилежание, [в способности] находить для данного понятия идеи и, с другой стороны, подбирать для этих идей *выражение*, посредством которого вызванное этим субъективное расположение души как сопутствующее понятию может быть сообщено другим. Такой талант и есть, собственно, то, что называют духом, ведь для того, чтобы при том или ином представлении выразить неизреченное в душевном состоянии и придать ему всеобщую сообщаемость — все равно будет ли это выражено в языке, в живописи или в пластике, — нужна способность схватывать мимолетную игру воображения и объединять ее в понятии (именно поэтому оригинальном и вместе с тем открывающем новое правило, какого нельзя вывести ни из одного предшествующего принципа или примера), которое может быть сообщено [другим] без принудительности правил.

* * *

Если мы после этого анализа вернемся к данной выше дефиниции *гения*, то мы найдем, *во-первых*, что гений — это талант к искусству, а не к науке, в которой на первом месте должны стоять хорошо известные правила и определять в ней способ действия; *во-вторых*, что гений как талант к искусству предполагает определенное понятие о произведении как цели, стало быть рассудок, но также (хотя и неопределенное) представление о материале, т. е. о созерцании, для изображения этого понятия, стало быть, [предполагает] отношение воображения к рассудку; *в-третьих*, что гений проявляется

не столько в осуществлении намеченной цели при изображении определенного *понятия*, сколько в изложении или выражении *эстетических идей*, содержащих в себе богатый материал для указанной цели, стало быть, представляет воображение свободным от всякого подчинения правилам и тем не менее целесообразным для изображения данного понятия; наконец, *в-четвертых*, что непринужденная, непреднамеренная субъективная целесообразность в свободном соответствии воображения с закон[омер]ностью рассудка предполагает такое соотношение и такой настрой этих способностей, какие не может вызвать следование правилам науки или механического подражания; их может породить только природа субъекта.

Согласно этим предварительным суждениям, гений есть образцовая оригинальность природного дарования субъекта в *свободном* применении своих познавательных способностей. Таким образом, произведение гения (по тому, чтó в произведении следует приписать гению, а не возможной выучке или школе) — это пример не для подражания (иначе в нем было бы утеряно то, чтó в нем есть гений и чтó составляет дух произведения), а для преемства со стороны другого гения, в котором оно пробуждает чувство собственной оригинальности и стремление быть в искусстве свободным от принудительности правил таким образом, чтобы само искусство благодаря этому получило новое правило и тем самым талант проявил себя как образцовый. Но так как гений — баловень природы и его следует рассматривать лишь как редкое явление, то его пример создает для других способных людей школу, т. е. методическое обучение по правилам, насколько их можно извлечь из указанных порождений духа и их особенности; в этом отношении изящное искусство есть для этих людей подражание, которому природа дает через посредство гения правило.

Но это подражание становится *обезьянничаньем*, когда ученик точно повторяет все вплоть до уродливого, чтó гений должен был допустить лишь потому, что нельзя было, видимо, его устранить, не ослабляя этим идею. Это мужество — заслуга только гения; конечно, опре-

деленная *смелость* выражения и вообще некоторое отклонение от общих правил подобают ему, однако они никак не достойны подражания и сами по себе всегда остаются ошибкой, которую надо стараться устранять, но на которую гений имеет как бы привилегию, иначе неподражаемое в его духовном порыве пострадало бы от робкой осмотрительности. *Манерничанье* — это другой вид обезьянничанья, а именно [подражание] одной лишь *своеобразности* (оригинальности) вообще, когда хотят как можно дальше быть от подражателей, не обладая, однако, талантом быть в то же время и *образцовым*. — Правда, вообще существует два способа (modus) соединения своих мыслей в изложении: один называется *манерой* (modus aestheticus), а другой — *методом* (modus logicus); они отличаются друг от друга тем, что первый не имеет никакого другого мерила, кроме *чувства* единства в изложении, другой же следует в изложении определенным *принципам*; для изящного искусства таким образом действителен только первый способ. Но *манерным* произведение искусства называется лишь тогда, когда изложение идеи *рассчитано* в нем только на необычность и не соразмерно с идеей. Выставленное напоказ (напыщенное), высокопарное и жеманное ради того только, чтобы отличаться от обычного (но без духа), подобны поведению того, о ком говорят, что он внимает только своему собственному голосу, или кто стоит и ходит так, как если бы он был на сцене, чтобы на него глазели, а это всегда выдает бездарность.

§ 50. О сочетании вкуса с гением в произведениях изящных искусств

Если спрашивают, что важнее в произведениях изящных искусств — то, в чем обнаруживается гений, или то, в чем обнаруживается вкус, — то это то же самое, как если бы спросили: что здесь имеет больше значения — воображение или способность суждения? А так как искусство, если иметь в виду гения, скорее, можно назвать *одухотворенным* (geistreich) и, если имеют в виду лишь вкус, *изящным* искусством, то последнее, по крайней мере как необходимое условие

(conditio sine qua non), есть самое главное, на что надо обращать внимание в суждении об искусстве как изящном искусстве. Богатство и оригинальность идей необходимы не столько для красоты, сколько для соответствия свободно действующего воображения с закономерностью рассудка. В самом деле, все богатство воображения в его не основанной на законах свободе не порождает ничего, кроме нелепости; способность же суждения есть способность приспособлять воображение к рассудку.

Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (или воспитание) гения, которая очень подрезывает ему крылья и делает его благонравным или отшлифованным; в то же время вкус руководит им, [показывая], куда и как далеко он может идти, оставаясь при этом целесообразным; и так как вкус вносит ясность и порядок в полноту мыслей, то он делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, быть преемницами других [идей] и постоянно развивать культуру. Если, следовательно, при столкновении этих двух свойств в каком-либо произведении надо чем-нибудь пожертвовать, то жертва, скорее, должна быть принесена со стороны гения; и способность суждения, которая в делах изящного искусства высказывается исходя из своих принципов, позволит ограничить скорее свободу и богатство воображения, чем рассудок.

Итак, для изящного искусства требуются *воображение*, *рассудок*, *дух* и *вкус* *.

§ 51. О делении изящных искусств

Красотой вообще (все равно будет ли она красотой в природе или красотой в искусстве) можно назвать *выражение* эстетических идей; разница лишь в том, что

* Три первые способности может *объединить* только четвертая. Юм в своей «Истории» [26] дает понять англичанам, что хотя в своих произведениях они ни в чем не уступают ни одному народу в мире, если иметь в виду три первых качества, рассматриваемых *порознь*, но не могут сравниться со своими соседями, французами, в том качестве, которое объединяет эти три способности.

в изящном искусстве эту идею должно породить понятие об объекте, а в прекрасной природе, для того чтобы возбудить и сообщить идею, *выражением* которой считается объект, достаточно одной только рефлексии о данном созерцании, без понятия о том, чем должен быть предмет.

Если, следовательно, мы хотим подразделять изящные искусства, то мы не можем, по крайней мере для опыта, выбрать для этого более удобный принцип, чем аналогия искусства с тем способом выражения, которым люди пользуются в речи, чтобы как можно более полно сообщать друг другу не только свои понятия, но и свои ощущения *. — Это выражение состоит в *слове*, *жесте* и *тоне* (артикуляции, жестикуляции и модуляции). Только сочетание этих трех видов выражения исчерпывает способность говорящего к сообщению, ведь благодаря этому мысль, созерцание и ощущение передаются другим одновременно и совокупно.

Таким образом, имеется только три вида изящных искусств: *словесное*, *изобразительное* и искусство *игры ощущений* (как впечатлений внешних чувств). Это деление можно было бы произвести и дихотомически, так, чтобы изящное искусство делилось на искусство выражения или мыслей, или созерцаний; а искусство выражения созерцания можно было бы в свою очередь делить или только по своей форме, или по своей материи (ощущению). Но такое деление выглядело бы слишком отвлеченным и менее соответствующим обычным понятиям.

1) ***Словесные*** искусства — это *красноречие* и *поэзия*. *Красноречие* — это искусство вести дело рассудка как свободную игру воображения, *поэзия* — искусство вести свободную игру воображения как дело рассудка.

Следовательно, *оратор* возвещает о каком-то деле и ведет его так, как если бы оно было только *игрой* идеями, чтобы занять слушателей. *Поэт* возвещает

* Пусть читатель не рассматривает этот набросок возможного деления изящных искусств как задуманную теорию. Это только одна из многих попыток, которые еще можно и дóлжно предпринять.

только о занимательной игре идеями, и тем не менее так много делается для рассудка, как если бы поэт имел в виду вести только его дело. Сочетание и согласие обеих познавательных способностей — чувственности и рассудка, которые хотя и не могут обойтись друг без друга, но все же не могут и соединиться вместе без принуждения и без нанесения друг другу ущерба, должно казаться непреднамеренным, происходящим само собой; иначе это не *изящное* искусство. Поэтому надо избегать в нем всего вычурного и педантичного, так как изящное искусство должно быть свободным искусством в двояком смысле: не только в том, что в отличие от работы по найму оно не есть труд, величину которого можно установить, навязать и оплатить по определенному мерилу, но и в том, что душа хотя и чувствует себя занятой, однако, не стремясь ни к какой другой цели (будучи независимой от вознаграждения), чувствует себя при этом удовлетворенной и деятельной.

Оратор, следовательно, хотя и дает нечто, чего он не обещает, а именно занимательную игру воображения, но удерживает что-то из того, что́ обещает и что́ как раз составляет возвещенное им дело, а именно целесообразно занять рассудок. Поэт, напротив, обещает мало и возвещает только игру идеями, но выполняет нечто такое, что заслуживает, чтобы им занимались, а именно, играя, он дает рассудку пищу и с помощью воображения оживляет его понятия; стало быть, оратор в сущности делает меньше, а поэт — больше того, что обещает.

2) ***Изобразительные*** искусства, или искусства выражения идей в *чувственном созерцании* (а не через представления одного только воображения, которые вызываются словами), — это либо искусство *чувственной истины*, либо искусство *чувственной видимости*. Первое называется *пластикой*, второе — *живописью*. Оба искусства для выражения идей создают в пространстве образы (Gestalten); первое создает образы, ощутимые для двух [внешних] чувств: для зрения и осязания (хотя для последнего без намерения создать красоту), а второе — только для зрения. Эстетическая идея (archetypon, прообраз) служит обоим основой в воображении;

но образ, который составляет ее выражение (ektypon, слепок), дается или в его телесном протяжении (так, как существует сам предмет), или так, как он рисуется глазу (по его видимости на плоскости). В первом случае условием для рефлексии делают либо отношение к некоторой действительной цели, либо только видимость такой цели.

К *пластике* как первому виду изящных изобразительных искусств относятся *ваяние* и *зодчество*. *Первое* телесно изображает понятия о вещах так, как они *могли бы существовать в природе* (но, как изящное искусство, принимает во внимание эстетическую целесообразность); *второе* — это искусство изображать понятия о вещах, которые возможны *только через искусство* и форма которых имеет определяющим основанием не природу, а произвольную цель — изображать ради этого замысла, но в то же время эстетически целесообразно. В зодчестве главное — это определенное *применение* порожденного искусством предмета, и этим как условием эстетические идеи ограничиваются. В ваянии же главная цель только *выражение* эстетических идей. Так, к нему относятся статуи людей, богов, зверей и т. п.; но храмы или великолепные здания, предназначенные для публичных собраний, а также жилища, триумфальные арки, колонны, гробницы и т. п. [сооружения], воздвигнутые для увековечения памяти, относятся к зодчеству. Более того, сюда можно отнести всякую домашнюю утварь (поделки столяра и т. п. обиходные вещи), так как для *архитектурного сооружения* главное — соответствие произведения с определенным применением; чисто же *скульптурное произведение*, которое изваяно исключительно для созерцания и должно нравиться само по себе, представляет собой как телесное изображение просто подражание природе, однако при этом принимаются во внимание эстетические идеи, но *чувственная истина* не должна доходить до того, чтобы произведение перестало казаться искусством и продуктом произвола.

Живопись как второй вид изобразительных искусств, который художественно изображает *чувственную видимость* связанной с идеями, я бы разделил на искусство

прекрасного *изображения природы* и искусство изящной *компоновки продуктов* природы. Первое было бы *собственно живописью*, второе — *декоративным растениеводством*. В самом деле, первое дает лишь видимость телесной протяженности, второе хотя действительно дает такую протяженность, но дает лишь видимость использования и применения к иным целям, чем только для игры воображения при созерцании его форм *. Оно есть не что иное, как украшение земли тем же многообразием (травами, цветами, кустарниками и деревьями, даже реками и озерами, холмами и долинами), которым природа представляет ее созерцанию, с той лишь разницей, что оно компонует иначе и в соответствии с определенными идеями. Однако художественная компоновка телесных вещей, так же как живопись, дана только для глаза; осязание не может дать никакого наглядного представления о такой форме. К живописи в широком смысле слова я отнес бы еще и украшение комнат обоями, орнаментом и всякой красивой меблировкой, которая служит только для *вида*, а также искусство одеваться со вкусом (кольца, пелерины и т. д.). В самом деле, клумбы со всякого рода цветами, комната со всевозможными украшениями (включая сюда даже наряды дам) представляют на пышном празднике некоторого рода картину: так же как и настоящие картины (не имеющие целью *учить* истории или естествознанию), они служат только для глаз, чтобы развлекать

* Кажется странным, что декоративное растениеводство можно рассматривать как вид живописи, хотя оно представляет свои формы телесно; однако так как оно действительно заимствует свои формы у природы (деревья, кусты, травы и цветы из лесов и с полей, по крайней мере первоначально) и поскольку оно не искусство, подобное пластике, и понятие о предмете и его цели не составляет (в отличие от зодчества) условие его компоновки, а условием своим имеет только свободную игру воображения при созерцании, — то в этом оно совпадает с чисто эстетической живописью, которая не имеет определенной темы (занимательно компонует воздух, землю и воду с помощью света и тени). — Пусть вообще читатель рассматривает это только как попытку объединить изящные искусства одним принципом, каковым в данном случае должен быть принцип выражения эстетических идей (по аналогии с языком), и пусть не принимает это за дедукцию, которую можно считать окончательной.

воображение в [его] свободной игре идеями и занимать без определенной цели эстетическую способность суждения. Как бы ни была механически различной поделка во всех этих украшениях и каких бы различных художников она ни требовала, суждение вкуса о том, чтó в этом искусстве прекрасно, имеет одно назначение, а именно судить только о формах (безотносительно к цели) так, как они представляются глазу порознь или в своем сочетании, [сýдить] по тому действию, которое они оказывают на воображение. — Но то, что изобразительное искусство можно (по аналогии) отнести к мимике в речи, обосновывается тем, что дух художника дает через эти образы телесное выражение того, чтó и как он мыслил, и как бы заставляет самое вещь мимически говорить; это очень обычная игра нашей фантазии, которая безжизненным вещам сообразно их форме приобщает дух, который и говорит из них.

3) Искусство *изящной игры ощущений* (они возбуждаются извне и тем не менее эта игра должна обладать всеобщей сообщаемостью) может касаться только соотношения различных степеней настроя (напряжения) того [внешнего] чувства, к которому относится ощущение, т. е. [может касаться только] его тона; и в этом широком значении слова оно может быть разделено на художественную игру ощущений слуха и ощущений зрения, стало быть на *музыку* и *искусство красок.* — Примечательно, что эти два [внешних] чувства помимо восприимчивости к впечатлениям, насколько это нужно, чтобы посредством них получать понятия о внешних предметах, способны еще к особому связанному с этим ощущению, о котором трудно сказать, имеет ли оно своей основой [внешнее] чувство или рефлексию; примечательно также, что этой восприимчивости иногда может и не быть, хотя [внешнее] чувство, поскольку дело касается его применения к познаванию объектов, может быть совершенно свободным от недостатков и даже необыкновенно тонким. Это означает, что нельзя с уверенностью сказать, есть ли цвет или тон (звук) только приятные ощущения, или же они уже сами по себе суть прекрасная игра ощущений и как такая игра вызывают удовольствие от формы при эстетической

оценке. Если подумать о скорости колебаний света [в первом случае] и колебаний воздуха во втором, которая, по всей вероятности, далеко превосходит всю нашу способность непосредственно при восприятии судить о соотношении производимого ими временнóго деления, то надо полагать, что ощущается только *действие* этих колебаний на упругие части нашего тела, но само производимое ими *временнóе деление* остается незаметным и не рассматривается; стало быть, с красками и звуками связывается только приятность, а не красота их композиции. Но если подумать, *во-первых*, о математическом [отношении], которое сказывается в пропорции этих колебаний в музыке и оценке ее и если судить, как и подобает, об оттенках цвета по аналогии с музыкой; если, *во-вторых*, обратить внимание на (хотя и редкие) примеры людей, которые, обладая превосходным зрением, не могут различать цвета, а обладая тончайшим слухом, не могут отличить тона, а также на пример тех, кто это может и воспринимает измененное качество (а не только степень ощущения) при различном напряжении на шкале цветов и тонов; далее, если обратить внимание на то, что число их определено для *постижимых* различий, — то придется рассматривать ощущения слуха и зрения не как одно лишь внешнее впечатление (Sinneneindruck), а как действие суждения о форме в игре многих ощущений. Но различие, которое то или другое мнение дает при суждении об основе музыки, изменило бы [ее] дефиницию лишь в том смысле, что или признали бы ее, как мы это сделали, *прекрасной* игрой ощущений (через слух), или игрой *приятных* ощущений. Только согласно первому способу объяснения музыка представляется исключительно *изящным* искусством; согласно же второму — *приятным* искусством (по крайней мере отчасти).

§ 52. О сочетании изящных искусств в одном и том же произведении

Красноречие может сочетаться с живописным изображением и своих субъектов, и своих предметов в *драме*; поэзия — с музыкой в *пении*; пение — с живописным

(театральным) изображением в *опере*; игра ощущений в музыке — с игрой фигур в *танце* и т. д. Также и изображение возвышенного, если только оно относится к изящному искусству, может в *рифмованной трагедии, дидактическом стихотворении* и в *оратории* сочетаться с красотой; и в такого рода сочетаниях изящное искусство есть еще в большей мере искусство (künstlicher), но становится ли оно и прекраснее, — в этом можно в некоторых из приведенных здесь случаев сомневаться (так как перекрещиваются столь многоразличные виды удовольствия). Во всяком изящном искусстве ведь главное — форма, которая для наблюдения и оценки целесообразна, когда удовольствие есть также культура и располагает дух к идеям, стало быть делает его восприимчивым к большему удовольствию и развлечению такого рода, — а не материя ощущений (то, что действует возбуждающе или трогает), когда важно только наслаждение, которое ничего не оставляет для (in) идеи, притупляет дух и постепенно делает предмет противным, а душу — недовольной собой и прихотливой из-за сознания своего расположения, нецелесообразного в суждении разума.

Такова в конце концов судьба изящных искусств, если их так или иначе не связывают с моральными идеями, единственно которые и вызывают самостоятельное удовольствие. Они служат тогда только для развлечения, потребность в котором растет тем больше, чем больше пользуются им, дабы избавить душу от недовольства собой, с тем чтобы стать все более бесполезным и все более недовольным собой. Вообще говоря, для первой цели наиболее полезна красота природы, если только смолоду привыкли наблюдать ее, судить о ней и любоваться ею.

§ 53. Сравнение изящных искусств по их эстетической ценности

Из всех искусств первое место удерживает за собой *поэзия* (которая своим происхождением почти целиком обязана гению и менее всего намерена руководствоваться предписаниями или примерами). Она расширяет душу,

давая свободу воображению и в пределах данного понятия из бесконечного многообразия возможных согласующихся с ним форм предлагая форму, сочетающую изображение понятия с таким богатством мыслей, которому не может быть полностью адекватно ни одно выражение в языке; следовательно, поэзия эстетически возвышается до идей. Она укрепляет душу, давая ей почувствовать свою свободную, самодеятельную и независимую от обусловленности природы способность — созерцать и рассматривать природу как явление в соответствии со взглядами, которые сама природа не дает в опыте ни для [внешних] чувств, ни для рассудка, и таким образом пользоваться природой ради сверхчувственного и как бы для схемы его. Поэзия играет видимостью, которую порождает по своему усмотрению, не вводя, однако, этим в заблуждение, так как само свое занятие она провозглашает лишь игрой, которая тем не менее может быть целесообразно применена разумом и для его дела. — Красноречие, если под ним понимают искусство уговаривать, т. е. обманывать красивой видимостью (в качестве ars oratoria), а не одну лишь красоту речи (риторику и стиль), есть такая диалектика, которая заимствует у поэзии лишь столько, сколько ей нужно для того, чтобы до суждения привлечь слушателей на сторону оратора и ради его выгоды лишить их свободы [суждения]; следовательно, его нельзя рекомендовать ни для судебных дел, ни для церковной кафедры. Действительно, если дело идет о гражданских законах, о праве отдельных лиц или о длительном наставлении и направлении умов к правильному пониманию и добросовестному исполнению своего долга, то ниже достоинства столь серьезного дела обнаружить хотя бы признак избытка ума и воображения, а тем более искусства уговаривать и располагать в чью-то пользу. Красноречие может, правда, иногда применяться к самим по себе правомерным и похвальным целям, но оно становится неприемлемым потому, что таким путем субъективно портят максимы и убеждения, хотя дело объективно правомерно: недостаточно делать то, что правильно, делать это надо только на том основании, что это правильно. Уже одно только ясное

понятие о такого рода человеческих делах, если оно сочетается с живым изложением на примерах и если не грешат против правил благозвучия языка или благопристойности выражения для идей разума (что все вместе и составляет красоту речи), само по себе имеет достаточное влияние на человеческую душу; так что нет необходимости здесь еще пускать в ход орудия уговаривания, которые, поскольку ими можно с таким же успехом пользоваться и для оправдывания или прикрытия пороков и заблуждений, не могут полностью устранить скрытого подозрения в [намерении] ловко перехитрить. В поэзии все честно и откровенно. Она заявляет, что хочет вести лишь занимательную игру воображения, и притом по форме согласующуюся с законами рассудка, и не стремится с помощью изображения, рассчитанного на чувства, исподтишка нападать на рассудок и запутывать его *.

Если дело касается возбуждения и душевного волнения, то я бы поставил после поэзии то искусство, которое подходит к ней ближе, чем к другим словесным искусствам, и очень естественно с ней сочетается, а именно *музыку*. В самом деле, хотя она говорит через

---

* Я должен признаться, что прекрасное стихотворение всегда доставляло мне чистое наслаждение, тогда как чтение лучших речей римского трибуна, или нынешнего парламентского оратора, или церковного проповедника всякий раз смешивалось у меня с неприятным чувством неодобрения подобного коварного искусства, умеющего в серьезных делах приводить людей, как механизмы, к такому суждению, которое по спокойном размышлении должно потерять для них всякий вес. Умение хорошо говорить и красота речи (вместе это составляет риторику) принадлежат к изящному искусству; но ораторское искусство (ars oratoria) как искусство пользоваться слабостями людей для своих целей (сколь бы благонамеренными или действительно благими они ни были) вовсе не достойно *уважения*. К тому же оно и в Афинах, и в Риме поднялось на высшую степень лишь в эпоху, когда государство быстро шло навстречу своей гибели, а истинно патриотический образ мыслей уже угас. Тот, кто, ясно понимая свое дело, владеет всем богатством и чистотой языка и, имея богатое воображение, способное изображать его идеи, принимает близко к сердцу истинно доброе, есть vir bonus dicendi peritus, оратор безыскусственный, но исполненный убедительности, каким представлял его себе Цицерон, хотя сам он не всегда оставался верным этому идеалу.

одни только ощущения без понятий и, стало быть, в отличие от поэзии ничего не оставляет для размышления, она все же волнует душу многообразнее и при всей мимолетности глубже, но она, конечно, в большей мере наслаждение, чем культура (порождаемая попутно игра мыслей есть лишь следствие как бы механической ассоциации), и по суду разума она имеет меньше ценности, чем всякое другое изящное искусство. Поэтому она — подобно всякому наслаждению — требует частой смены и не выносит многократного повторения, что может наскучить. То, чтó возбуждает в ней и может быть сообщено столь всеобщим образом, основывается, по-видимому, на том, что каждое выражение в языке связано со звуком, который соответствует его смыслу; что этот звук так или иначе обозначает аффект говорящего и в свою очередь возбуждает в слушателе аффект, вызывающий в нем также идею, которая в языке выражена таким звуком, и что так как модуляция есть как бы всеобщий, всем людям понятный язык ощущений, то музыка сама по себе пользуется ею как языком аффектов со всей выразительностью и так по закону ассоциации естественным образом сообщает всем связанные с этим эстетические идеи; но так как эти эстетические идеи не понятия и не определенные мысли, то форма сочетания этих ощущений (гармония и мелодия), заменяя форму языка, служит лишь для того, чтобы посредством соразмеренного строя их (который, так как в тонах он основывается на соотношении числа вибраций воздуха в одно и то же время, поскольку тона соединяются одновременно или же последовательно, может математически быть подведен под определенные правила) выразить эстетическую идею связного целого — неизреченного богатства мыслей — в соответствии с определенной темой, которая составляет преобладающий аффект в музыкальном произведении. Единственно от этой математической формы, хотя и не представляемой определенными понятиями, зависит удовольствие, которое одна лишь рефлексия о таком множестве сопутствующих друг другу или следующих друг за другом ощущений связывает с их игрой как условием ее красоты, значимым для каждого; и только в соответствии

с ней вкус может присваивать себе право заранее высказываться о суждении каждого.

Однако в возбуждении и в душевном волнении, порождаемом музыкой, математика не принимает, конечно, ни малейшего участия; она только необходимое условие (conditio sine qua non) того соотношения впечатлений и в сочетании, и в их смене, благодаря которому становится возможным соединять их вместе и помешать им уничтожать друг друга, согласуя их для непрерывного волнения и оживления души через созвучные с ними аффекты, что и приводит душу к спокойному самонаслаждению.

Если же оценивать изящные искусства по той культуре, какую они дают душе, а мерилом брать обогащение способностей, которые должны в способности суждения объединиться для познания, то в этом смысле из всех изящных искусств музыка занимает низшее место (так же как, быть может, самое высшее место среди тех искусств, которые ценятся в то же время за их приятность), так как она имеет дело только с ощущениями. Следовательно, в этом отношении изобразительные искусства имеют перед ней большое преимущество, ведь, в то время как они вовлекают воображение в свободную и тем не менее соразмерную с рассудком игру, они заняты также делом, создавая произведение, которое служит рассудочным понятиям надежным и не требующим рекомендации средством, содействующим объединению их с чувственностью и тем самым как бы светскому лоску высших познавательных способностей. Эти два вида искусств идут совершенно различными путями: первый — от ощущений к неопределенным идеям, а второй — от определенных идей к ощущениям. Последние производят *глубокое*, а первые — только *преходящее* впечатление. Воображение может вновь вызывать глубокие впечатления и находить в них приятное развлечение, преходящие же впечатления или совершенно исчезают, или, если они непроизвольно повторяются воображением, скорее скучны для нас, чем приятны. Кроме того, музыке не хватает вежливости, поскольку она, главным образом в зависимости от характера своих инструментов, распространяет свое влия-

ние дальше, чем требуется (на соседей), и таким образом как бы навязывает себя, стало быть ущемляет свободу других, находящихся вне музыкального общества; этого не делают те искусства, которые обращаются к зрению, так как, для того чтобы не получать от них впечатления, достаточно отвести глаза. Здесь дело обстоит почти так же, как в случае, когда люди испытывают наслаждение от далеко распространяющегося запаха. Тот, кто вынимает из кармана надушенный платок, угощает всех вокруг себя против их воли и заставляет их, если они хотят дышать, наслаждаться вместе с ним; почему это и вышло из моды *. — Из искусств изобразительных я отдал бы предпочтение *живописи*: отчасти потому, что она, как искусство рисунка, лежит в основе всех остальных изобразительных искусств, отчасти потому, что она способна проникнуть гораздо дальше в область идей и в соответствии с ними расширить сферу созерцания больше, чем это доступно другим искусствам.

§ 54. Примечание

То, *что́ нравится просто в суждении*, существенно отличается, как мы часто уже показывали, от того, что́ *доставляет удовольствие* (нравится в ощущении). Последнее в отличие от первого есть нечто такое, чего нельзя требовать от каждого. Удовольствие (Vergnügen) (пусть даже причина его заключается в идеях) всегда, по-видимому, состоит в чувстве поощрения всей жизнедеятельности человека, стало быть, и физического состояния, т. е. здоровья; так что Эпикур, который всякое удовольствие в сущности выдавал за телесное ощущение, в этом отношении, быть может, и не был не прав и только неправильно понимал самого себя, когда к удовольствиям относил интеллектуальное и даже практическое

---

* Те, кто рекомендовал для домашних молитв также пение духовных песен, не подумали о том, что таким *шумным* (именно поэтому обычно фарисейским) благочестием они причиняют публике большое неудобство, заставляя соседей или подпевать им, или отвлекаться от своих мыслей.

удовлетворение. Если же иметь в виду последнее различие, то можно объяснить, каким образом удовольствие может не нравиться даже тому, кто его ощущает (например, радость бедного, но благомыслящего человека при получении наследства от любящего, но скупого отца), или каким образом глубокая скорбь все же может нравиться тому, кто ее испытывает (например, печаль вдовы по случаю смерти ее заслуженного мужа), или как удовольствие может вдобавок еще нравиться (например, удовольствие от наук, которыми мы занимаемся), или как боль (например, ненависть, зависть и жажда мести) может нам к тому же еще и не нравиться. Удовлетворение или неудовлетворение основано здесь на разуме и тождественно с *одобрением* или *неодобрением*; удовольствие же или боль могут покоиться только на чувстве или ожидании возможного (безразлично по какой причине) *хорошего* или *плохого самочувствия*.

Всякая сменяющаяся свободная игра ощущений (которые не имеют своей основой никакой цели) доставляет удовольствие, так как она поощряет чувство здоровья, все равно будем ли мы по суду разума находить удовлетворение от его предмета и даже от самого этого удовольствия или нет; и это удовольствие может дойти до аффекта, хотя к самому предмету мы не питаем никакого интереса, по крайней мере такого, который был бы соразмерен степени удовольствия. Игру ощущений мы можем разделить на *азартную игру*, *игру звуков* и *игру мыслей*. *Первая* требует *интереса*, будь то интерес тщеславия или своекорыстия, который, однако, вовсе не так велик, как интерес к тому способу, каким мы хотим этого достигнуть; *вторая* требует лишь смены *ощущений*, из которых каждое имеет свое отношение к аффекту, но не достигает степени аффекта и вызывает эстетические идеи; *третья* возникает лишь из смены представлений в способности суждения, и хотя от этого еще не возникает никакой мысли, с которой был бы связан какой-либо интерес, однако душа оживляется.

Сколько наслаждения доставляют эти виды игры, хотя и нет нужды предполагать в их основе какой-либо

заинтересованности, показывают все наши званые вечера, ведь без игры не может обойтись, пожалуй, ни один такой вечер. Но при этом участвуют аффекты надежды, страха, радости, гнева и насмешки, каждое мгновение меняя свою роль; и они столь сильны, что благодаря им как внутреннему движению повышается как будто вся жизнедеятельность в теле, что доказывается порождаемой ими бодростью души, хотя [при этом] ничего не приобретается и ничему не научаются. Но так как азартная игра не изящная игра, то мы ее здесь касаться не будем. Напротив, музыка и повод к смеху представляют собой два вида игры с эстетическими идеями или же с представлениями рассудка, посредством которых в конце концов ничего не мыслится и которые могут благодаря одной лишь своей смене и тем не менее живо доставлять удовольствие. Этим они достаточно ясно показывают, что оживление в обоих [случаях] телесное, хотя оно и возбуждается идеями души, и что чувство здоровья благодаря соответствующему этой игре движению внутренних органов составляет все почитаемое столь тонким и одухотворенным удовольствие оживленного общества. Не суждение о гармонии в звуках или остротах, которая с своей красотой служит [здесь] только необходимым средством, а повышенная жизнедеятельность в теле, аффект, который приводит в движение внутренние органы и диафрагму, — одним словом, чувство здоровья (которое без такого повода обычно и не ощущается) — вот что составляет удовольствие, которое находят в том, что можно помочь телу также через душу и использовать ее в качестве исцелителя тела.

В музыке эта игра идет от ощущения тела к эстетическим идеям (к объектам для аффектов), а от этих идей обратно к [ощущению] тела, но с возросшей силой. В шутке (которую так же, как и музыку, следует причислить скорее к приятному, чем к изящному искусству) игра начинается с мыслей, которые все вместе, поскольку они ищут чувственного выражения, занимают также тело; и так как рассудок, не находя в этом изображении того, чего он ожидал, внезапно ослабе-

вает, то действие этого ослабления чувствуется в теле через вибрацию органов, которая содействует восстановлению их равновесия и имеет благотворное влияние на здоровье.

Во всем, что вызывает веселый неудержимый смех, должно быть нечто нелепое (в чем, следовательно, рассудок сам по себе не может находить никакого удовольствия). *Смех есть аффект от внезапного превращения напряженного ожидания в ничто.* Именно это превращение, которое для рассудка явно не радостно, все же косвенно вызывает на мгновение живую радость. Следовательно, причина должна заключаться во влиянии представления на тело и на взаимодействие его с душой, и притом не потому, что представление объективно есть предмет удовольствия (разве может радовать обманутое ожидание?), а исключительно потому, что оно, как чистая игра представлений, приводит в равновесие жизненные силы в теле.

Если кто-нибудь рассказывает, что индиец, сидя за столом у англичанина в Сурате, когда тот откупоривал бутылку с элем, увидел, что все это пиво, превратившись в пену, вырвалось наружу, многочисленными восклицаниями выразил свое огромное удивление и на вопрос англичанина: «Что же здесь удивительного?» — ответил: «Меня удивляет не то, что оно оттуда вышло, а то, как вы сумели втиснуть его туда», — то мы смеемся и это доставляет нам истинное удовольствие; [и смеемся мы] не потому, что мы считаем себя умнее этого несведущего [индийца], и вообще не по поводу чего-то, чтó рассудок позволил бы нам обнаружить в этом приятного, а потому, что мы напряженно ждали и это ожидание вдруг растворилось в ничто. Или если наследник богатого родственника намерен устроить его похороны весьма торжественно и жалуется, что это ему не удается, так как (говорит он): чем больше я даю денег своим плакальщикам, чтобы они выглядели опечаленными, тем веселее они становятся, — то мы громко смеемся; объясняется это тем, что наше ожидание вдруг превращается в ничто. Следует отметить, что ожидание должно превращаться не в положительную противоположность ожидаемого предмета — так как это всегда есть нечто

и часто может огорчать, — а в ничто. В самом деле, если, слушая рассказ о каком-то происшествии, мы многого ожидаем от этого рассказа, но в конце мы сразу понимаем, что все это неверно, то нам это неприятно, как, например, рассказ о людях, которые от большого горя в одну ночь совершенно поседели. Напротив, если после такого рассказа какой-нибудь шутник очень подробно расскажет о горе какого-то купца, который, возвращаясь из Индии со всеми своими товарами в Европу, в страшную бурю вынужден был выбросить за борт все свое состояние и горевал об этом до такой степени, что у него в одну ночь поседел *парик*, то мы смеемся и это доставляет нам удовольствие, так как мы свой собственный промах в каком-то для нас, впрочем, безразличном предмете или, вернее, свою идею, за которой мы следили, бросаем еще некоторое время, как мяч, туда и сюда, тогда как мы хотим лишь схватить его и удержать в руках. Здесь доставляет удовольствие вовсе не отповедь лжецу или дураку; ведь и сама по себе последняя история, если ее рассказать с нарочитой серьезностью, вызвала бы в обществе громкий смех; а на первую историю обычно не стоило бы даже обращать внимание.

Примечательно, что во всех таких случаях шутка должна заключать в себе нечто такое, что может на мгновение обмануть; поэтому, когда иллюзия растворяется в ничто, душа снова оглядывается назад, чтобы еще раз испробовать ее, и таким образом через быстро сменяющиеся напряжение и расслабление спешит то туда, то сюда, отчего и происходит колебание; и так как отрыв от того, что как бы натягивало струну, совершается внезапно (не постепенным ослаблением), то это колебание должно возбуждать душевное волнение и согласующееся с ним внутреннее телесное движение, которое продолжается непроизвольно, вызывает утомление, но вместе с этим и веселость (последствия движения, способствующего здоровью).

В самом деле, если допустить, что со всеми нашими мыслями гармонически связано и некоторое движение в органах тела, то нетрудно будет понять, каким образом указанному внезапному приведению души то

к одной, то к другой точке зрения для рассмотрения своего предмета могут соответствовать сменяющиеся напряжение и расслабление упругих частей наших внутренних органов, которое передается и диафрагме (подобное тому, какое чувствуют те, кто боится щекотки); при этом легкие выталкивают воздух быстро следующими друг за другом толчками и таким образом вызывают полезное для здоровья движение; и именно оно, а не то, что́ происходит в душе, и есть, собственно, причина удовольствия от мысли, которая в сущности ничего не представляет. — Вольтер говорил [27], что небеса дали нам в противовес многим тягостям в жизни две вещи: *надежду* и *сон*. Он мог бы причислить сюда и *смех*, если бы только было так же легко найти средства возбуждать его у людей разумных и если бы необходимое для этого остроумие или оригинальность веселого расположения духа не были столь же редки, сколь часто встречается талант сочинять так же *головоломно* (kopfbrechend), как мистики, так же *сногсшибательно* (halsbrechend), как гении, и так же *душераздирающе* (herzbrechend), как авторы сентиментальных романов (и, пожалуй, моралисты того же сорта).

Следовательно, можно, как мне кажется, согласиться с Эпикуром, что всякое удовольствие, если даже поводом к нему служат понятия, которые будят эстетические идеи, есть *животное*, т. е. телесное, ощущение, и этим нисколько не ущемляется ни *духовное* чувство уважения к моральным идеям, которое есть не удовольствие, а уважение к самому себе (к человечеству в нас), возвышающее нас над потребностью в удовольствии, ни даже не менее благородное чувство *вкуса*.

Нечто составленное из того и другого встречается в *наивности*, которая есть вспышка первоначальной естественной для человечества искренности против искусства притворяться, ставшего второй натурой. Смеются над простотой, которая еще не умеет притворяться, и в то же время радуются простоте природы, которая служит здесь помехой искусству притворяться. Ожидали повседневной привычки показного выражения, предусмотрительно рассчитанного на красивую види-

мость, — и вдруг перед нами неиспорченная, невинная натура, которую совсем не ожидали здесь встретить и которую тот, у кого она проявляется, вовсе и не собирался обнаружить. То, что прекрасная, но обманчивая видимость, которая обычно имеет в нашем суждении столь большое значение, внезапно превращается здесь в ничто и что в нас самих как бы обнажается притворщик, вызывает душевное волнение по двум противоположным направлениям, которое в то же время благотворно встряхивает наше тело. Но то, что нечто бесконечно лучшее, чем все усвоенные привычки, [а именно] чистота образа мыслей (по крайней мере задатки ее) все же не совсем исчезла в человеческой природе, примешивает к этой игре способности суждения серьезность и глубокое уважение. Но так как это лишь явление, возникающее на короткое время, и скоро снова вытаскивается покрывало искусства притворяться, то к этому примешивается и сожаление — приводящая в умиление нежность, которая прекрасно может как игра сочетаться с таким добродушным смехом — и обычно действительно с ним сочетается — и, как правило, вознаграждает также того, кто дает пищу для этого [смеха], за его смущение оттого, что он еще не умудрен житейским опытом. — Поэтому искусство быть *наивным* есть противоречие; но изобразить наивность в вымышленном лице вполне возможно, и это есть прекрасное, хотя и редкое, искусство. С наивностью нельзя смешивать чистосердечную простоту, которая только потому не портит природу, что она ничего не понимает в искусстве обращения с людьми.

И *веселость* (launichte Manier) можно причислить к тому, что, ободряя нас, сродни с удовольствием от смеха и относится к оригинальности духа, но не к таланту [в области] изящных искусств. *Юмор* (Laune) в хорошем смысле слова обозначает именно талант произвольно приходить в [хорошее] расположение духа, когда о всех вещах судят не так, как обычно (и даже наоборот), и тем не менее по определенным принципам разума. Кто непроизвольно подвержен таким изменениям, *непостоянен* (launisch), но кто способен принимать их произвольно и целесообразно (для яркости

изображения при помощи контраста, вызывающего смех), тот и вместе с ним его [манера] изложения называются *способными к юмору*. Эта манера относится, впрочем, скорее к приятному искусству, чем к изящному, так как предмет изящного искусства всегда должен обнаруживать в себе некоторое достоинство и поэтому требует определенной серьезности в изложении подобно тому как вкус требует этого при суждении.

КРИТИКИ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ДИАЛЕКТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 55

Способность суждения, которая должна быть диалектической, должна прежде всего быть умствующей, т. е. суждения ее должны притязать на всеобщность, и притом a priori *, ведь именно в противопоставлении таких суждений состоит диалектика. Поэтому несовместимость эстетических суждений чувствования (о приятном или неприятном) не диалектическая. Противоположность суждений вкуса, поскольку каждый ссылается только на свой собственный вкус, также не составляет диалектики вкуса, так как [здесь] никто и не собирается делать свое суждение всеобщим правилом. Следовательно, не остается никакого понятия о диалектике, которая могла бы иметь касательство к вкусу, кроме понятия о диалектике *критики* вкуса [28] (а не самого вкуса) в отношении ее *принципов*, ведь именно об основании возможности суждений вкуса вообще естественно и неизбежно возникают противоположные друг другу понятия. Следовательно, трансцендентальная критика вкуса только тогда будет содержать часть, которую можно назвать диалектикой эстетической способности

* Умствующим (iudicium ratiocinans) можно назвать каждое суждение, которое объявляет себя всеобщим: ведь, будучи только таким, оно может служить большей посылкой в умозаключении. Суждением же разума (iudicium ratiocinatum) можно назвать только такое суждение, которое мыслится как вывод из умозаключения, следовательно, как обоснованное a priori.

суждения, если обнаружится такая антиномия принципов этой способности, которая подвергает сомнению закономерность ее, стало быть, и ее внутреннюю возможность.

§ 56. Представление об антиномии вкуса

Первое общее место [в области] вкуса заключается в положении, которым каждый, лишенный вкуса, полагает защититься от упрека: *каждый имеет свой вкус*. Это означает: определяющее основание этого суждения чисто субъективно (удовольствие или боль); а такое суждение не имеет никакого права на необходимое согласие других.

Второе общее место [в области] вкуса, которое употребляют даже те, кто признает за суждениями вкуса право на общезначимость, гласит: *о вкусе нельзя диспутировать*. Это означает: хотя бы определяющее основание суждения вкуса и было объективным, но его нельзя свести к определенным понятиям; стало быть, относительно самого суждения ничто не может быть *решено* с помощью доказательств, хотя можно с полным основанием *спорить* о нем. В самом деле, хотя *спор* и *диспут* одинаковы в том смысле, что противоборством суждений друг другу пытаются привести их к согласию, но различаются тем, что диспут надеется достигнуть этого согласно определенным понятиям как доводам, стало быть считает *объективные понятия* основаниями суждения. Но там, где это признается невозможным, там полагают, что и диспутировать невозможно.

Нетрудно видеть, что между этими двумя общими местами не хватает еще одного положения, которое хотя и не вошло в поговорку, но имеется в мысли у каждого, а именно: *о вкусе можно спорить* (хотя и не диспутировать). Но это положение противоположно вышеуказанному положению. В самом деле, там, где позволительно спорить, там должна быть и надежда столковаться друг с другом; стало быть, надо иметь возможность рассчитывать на основания суждения, значимые не только для отдельных лиц, следовательно, не только субъективные, чему, однако, прямо противоположно

вышеприведенное основоположение: *каждый имеет свой вкус*.

Итак, в отношении принципа вкуса обнаруживается следующая антиномия:

1. *Тезис*. Суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было бы о нем диспутировать (решать с помощью доказательств).

2. *Антитезис*. Суждения вкуса основываются на понятиях, иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением).

§ 57. Разрешение антиномии вкуса

Есть только одна возможность устранить противоречие между указанными принципами, которые приписываются каждому суждению вкуса (и которые суть не что иное, как две отличительные особенности суждения вкуса, представленные выше в аналитике), — показать, что понятие, с которым соотносят объект в этом виде суждений, в обоих максимах эстетической способности суждения берется не в одинаковом смысле; этот двоякий смысл или двоякая точка зрения при суждении необходимы нашей трансцендентальной способности суждения; но при смешении одного смысла с другим неизбежна и видимость как естественная иллюзия.

К какому-то понятию суждение вкуса должно относиться, иначе оно никак не могло бы притязать на необходимую значимость для каждого. Но именно поэтому его и нельзя доказать *на основе* понятия, так как понятие может быть или определимым, или самим по себе неопределенным и вместе с тем неопределимым. Понятие первого вида — это рассудочное понятие; оно определимо предикатами чувственного созерцания, которое может ему соответствовать; второй же вид — это трансцендентальное понятие разума о сверхчувственном, которое лежит в основе всякого чувственного созерцания и которое, следовательно, далее не может быть определено теоретически.

Суждение вкуса имеет дело с предметами [внешних] чувств, но не для того, чтобы определить некоторое

понятие о них для рассудка, ведь оно не познавательное суждение. Поэтому оно, как наглядное единичное представление, соотносящееся с чувством удовольствия, есть только частное суждение; и в этом смысле оно было бы по своей значимости ограничено только индивидуумом, высказывающим суждение: предмет есть *для меня* предмет удовольствия, для другого дело может обстоять иначе; каждый имеет свой вкус.

Тем не менее совершенно очевидно, что в суждении вкуса заключается и более широкое отношение представления об объекте (а вместе с тем и о субъекте), на чем мы основываем расширение этого вида суждений как необходимых для каждого; поэтому в основе их неизбежно должно лежать какое-нибудь понятие, но понятие, которое не может быть определено созерцанием и посредством которого ничего не познается, стало быть, понятие, которое не дает *возможности приводить какое-либо доказательство* в пользу суждения вкуса. Но таким понятием может быть лишь чистое понятие разума о сверхчувственном, лежащем в основе предмета (а также и субъекта, высказывающего суждение) как объекта [внешних] чувств и, стало быть, как явления. В самом деле, если не принимать это во внимание, то нельзя спасти притязание вкуса на общезначимость; если бы понятие, на котором основывается суждение вкуса, было только смутным рассудочным понятием (скажем, понятием о совершенстве), которому можно было бы придать соответствующее ему чувственное созерцание прекрасного, то было бы возможно — по крайней мере само по себе — основать суждение вкуса на доказательствах, а это противоречит тезису.

Но всякое возражение отпадает, если я говорю: суждение вкуса основывается на понятии (о некотором основании субъективной целесообразности природы вообще для способности суждения), из которого, однако, ничего нельзя познать или доказать относительно объекта, так как само по себе оно неопределимо и непригодно для познания; но тем не менее суждение получает через это понятие также значимость для каждого (правда, у каждого как единичное суждение, непосредственно сопутствующее созерцанию), так как опреде-

ляющее основание его заключается, быть может, в понятии о том, что можно рассматривать как сверхчувственный субстрат человечества.

При разрешении той или иной антиномии дело идет только о возможности того, что два по видимости противоположных друг другу положения на самом деле не противоречат друг другу, а могут сосуществовать, хотя объяснить возможность их понятия выше нашей познавательной способности. Отсюда становится понятным, что эта видимость также естественна и неизбежна для человеческого разума и почему она есть видимость и остается ею, хотя она уже не обманывает [нас] после разрешения кажущегося противоречия.

Итак, понятие, на котором должна основываться общезначимость суждения, мы в обоих противоречащих суждениях берем в одинаковом значении и тем не менее высказываем о нем два противоположных предиката. Поэтому в тезисе следовало бы сказать: суждение вкуса не основывается на *определенных* понятиях; в антитезисе же: суждение вкуса все же основывается на понятии, хотя и *неопределенном* (а именно на понятии о сверхчувственном субстрате явлений); и тогда между ними не было бы никакого противоречия.

Мы можем только устранить это противоречие в притязаниях и контрпритязаниях вкуса, и ничего больше. Совершенно невозможно дать определенный объективный принцип вкуса, которым суждения вкуса могли бы руководствоваться и на основании которого они могли бы быть исследованы и доказаны, ведь тогда не было бы никакого суждения вкуса. Только субъективный принцип, а именно неопределенная идея сверхчувственного в нас, может быть указан как единственный ключ к разгадке этой даже в своих истоках скрытой от нас способности, но далее уже ничем нельзя сделать его понятным.

В основе поставленной здесь и разрешенной антиномии лежит правильное понятие вкуса, а именно как чисто рефлектирующей эстетической способности суждения; и тогда оба, по видимости противоречивые, основоположения соединимы: *оба могут быть истинными*; а этого и достаточно. Если же определяющим

основанием вкуса (ввиду единичности представления, лежащего в основе суждения вкуса) признать, как это делают некоторые, *приятность* или, как хотят другие (ввиду общезначимости суждения вкуса), принцип *совершенства* и в соответствии с этим дать дефиницию вкуса, то отсюда возникает антиномия, устранить которую можно, только показав, что *оба* противостоящих друг другу (но не только контрадикторно) *положения ложны*; а это доказало бы, что понятие, на котором каждое из них основывается, само себе противоречит. Следовательно, ясно, что устранение антиномии эстетической способности суждения идет тем же путем, каким идет критика при разрешении антиномии чистого теоретического разума, и что и здесь, и в критике практического разума антиномии заставляют нас против воли смотреть за пределы чувственного и искать точку соединения всех наших априорных способностей в сверхчувственном, так как не остается никакого другого выхода для того, чтобы привести разум к согласию с самим собой.

Примечание I

Так как в трансцендентальной философии мы очень часто находим повод отличать идеи от рассудочных понятий, то может оказаться полезным ввести технические термины, соответствующие их различию. Полагаю, что никто не возразит, если я предложу несколько таких терминов. — Идеи в самом общем значении — это представления, соотнесенные по некоторому (субъективному или объективному) принципу с предметом, поскольку они никогда не могут быть познанием его. Они или соотносятся с некоторым созерцанием по чисто субъективному принципу согласия познавательных способностей (воображения и рассудка) друг с другом, и тогда называются *эстетическими*, или соотносятся с понятием по объективному принципу, однако никогда не могут дать познание предмета, и тогда называются идеями разума; понятие в этом случае есть *трансцендентное* понятие, отличающееся от рассудочного понятия, которому всегда можно дать адекватно соответ-

ствующий ему опыт и которое поэтому называется *имманентным*.

Эстетическая идея не может стать познанием, так как она есть *созерцание* (воображения), для которого никогда нельзя найти адекватного понятия. *Идея разума* не может стать познанием, так как она содержит в себе *понятие* (о сверхчувственном), которому никогда не может быть дано соответствующее созерцание.

Я думаю, что эстетическую идею можно назвать *необъяснимым* представлением воображения, а идею разума — *не поддающимся демонстрации* понятием разума. Для обеих предполагается, что они возникают не без основания, а (по вышеуказанной дефиниции идеи вообще) по тем или иным принципам (первая по субъективным, вторая по объективным принципам) познавательных способностей, к которым они относятся.

Рассудочные понятия, как таковые, всегда должны поддаваться демонстрации (если под демонстрацией, как в анатомии, понимают только *показ*), т. е. соответствующий им предмет обязательно может быть дан в созерцании (чистом или эмпирическом), ведь только благодаря этому они могут стать познаниями. Понятие *величины* может быть дано в априорном созерцании пространства, например в виде прямой линии и т. д., понятие *причины* — в непроницаемости, в столкновении тел и т. д. Значит, оба они могут быть подтверждены эмпирическим созерцанием, т. е. мысль о них может быть показана (демонстрирована, раскрыта) на примере; и это должно быть возможным; в противном случае нет уверенности, что это не пустая мысль, т. е. что она не лишена всякого объекта.

В логике обычно пользуются выражениями *поддается* или *не поддается демонстрации* только в отношении *положений*, в то время как первые было бы лучше обозначать как лишь косвенно достоверные, а вторые — как *непосредственно достоверные* положения; в самом деле, чистая философия также имеет положения обоих видов, если под ними разумеют доказуемые и не доказуемые истинные положения. Однако как философия она может, правда, доказывать из априорных оснований, но не может демонстрировать, если не хотят совер-

шенно отступить от значения слова, согласно которому демонстрировать (ostendere, exhibere) означает то же, что показать (будет ли это в доказательстве или только в дефиниции) свое понятие также и в созерцании; если это созерцание априорное, оно называется конструированием понятия; если же оно эмпирическое, оно тем не менее остается показыванием (Vorzeigung) объекта, благодаря которому понятию обеспечивается объективная реальность. Так, об анатоме говорят: он демонстрирует человеческий глаз, если он расчленением этого органа делает наглядным [его] понятие, которое он раньше излагал дискурсивно.

Согласно этому, понятие разума о сверхчувственном субстрате всех явлений вообще или же о том, что́ должно быть положено в основу нашего произвола в отношении морального закона, а именно о трансцендентальной свободе, уже по своему роду есть понятие, не поддающееся демонстрации, и идея разума; добродетель же такова по степени, так как первому самому по себе не может быть дано ничего соответствующего по качеству в опыте, а во второй никакой продукт опыта не достигает этой каузальности по степени, которую идея разума предписывает в качестве правила.

Так же как в идее разума *воображение* со своими созерцаниями никогда не достигает данного понятия, так и при эстетической идее *рассудок* своими понятиями никогда не достигает всего внутреннего созерцания воображения, которое оно связывает с данным представлением. А так как довести представление воображения до понятия — значит *объяснить* это представление, то эстетическую идею можно назвать *необъяснимым* представлением воображения (в его свободной игре). В дальнейшем я буду иметь случай сказать кое-что еще об этом виде идей, теперь же я лишь замечу, что оба вида идей — идеи разума и эстетические идеи — должны иметь свои принципы, и притом в разуме: первые — в объективных, а вторые — в субъективных принципах его применения.

В соответствии с этим можно дать дефиницию *гения* как способности [создавать] *эстетические идеи*; этим указывается также причина, почему в произведениях

гения правила дает природа (субъекта), а не заранее обдуманная цель искусства (создать прекрасное). В самом деле, так как о прекрасном необходимо судить не на основании понятий, а на основании целесообразного расположения воображения к согласию со способностью [давать] понятия вообще, то для эстетической, но безусловной целесообразности в изящных искусствах, которая правомерно притязала бы на то, чтобы обязательно нравиться каждому, субъективным мерилом может служить не правило или предписание, а только то, что́ в субъекте есть чистая (bloss) природа, но не может быть подчинено правилам или понятиям, т. е. сверхчувственный субстрат всех его способностей (до которого не доходит никакое рассудочное понятие), следовательно, то, по отношению к чему добиться согласия всех наших познавательных способностей — это последняя цель, поставленная нам умопостигаемым [началом] нашей природы. Только таким образом и возможно, чтобы в основе целесообразности изящных искусств, которой нельзя предписать никакого объективного принципа, лежал субъективный и тем не менее общезначимый априорный принцип.

Примечание II

Здесь само собой напрашивается следующее важное замечание, а именно что имеется *три вида антиномии* чистого разума, которые сходятся в том, что заставляют разум отказаться от вообще-то весьма естественного предположения — принимать предметы [внешних] чувств за вещи сами по себе — и считать их только явлениями и приписать им умопостигаемый субстрат (нечто сверхчувственное, понятие о чем есть лишь идея и не допускает никакого познания в собственном смысле). Без такой антиномии разум никогда не смог бы решиться признать такой принцип, который столь значительно суживает сферу его спекуляции, и пойти на жертвы, при которых должны совершенно исчезнуть столько блестящих надежд; ведь даже теперь, когда в возмещение этих потерь появляется возможность более широкого применения его в практическом отношении,

он, кажется, не без боли расстается с этими надеждами и не может отрешиться от своих старых привязанностей.

То, что имеется три вида антиномии, объясняется наличием трех познавательных способностей: рассудка, способности суждения и разума, каждая из которых (как высшая познавательная способность) должна иметь свои априорные принципы; в самом деле, разум, поскольку он судит о самих этих принципах и их применении, в отношении их всех неукоснительно требует к данному условному безусловного, которое, однако, никогда нельзя найти, если чувственно воспринимаемое рассматривать как принадлежащее к вещам самим по себе и если не подводить под него как явление нечто сверхчувственное (умопостигаемый субстрат природы вне нас и в нас) как вещь самое по себе. Таким образом, имеется: 1) антиномия разума в отношении теоретического применения рассудка вплоть до безусловного — *для познавательной способности*; 2) антиномия разума в отношении эстетического применения способности суждения — *для чувства удовольствия и неудовольствия*; 3) антиномия в отношении практического применения самого по себе законодательствующего разума — *для способности желания*; все эти способности имеют свои высшие априорные принципы и в соответствии с необходимым требованием разума *безусловно* должны быть в состоянии судить и определять свой объект по этим принципам.

Что касается антиномии двух видов — антиномии теоретического и антиномии практического применения этих высших познавательных способностей, то мы уже в другом месте [29] показали их *неизбежность*, если такие суждения не принимают во внимание сверхчувственный субстрат данных объектов как явлений, а с другой стороны, и *возможность разрешить* их, как только это делается. Что же касается антиномии в применении способности суждения сообразно требованию разума и данного здесь решения этой антиномии, то есть только одно средство обойти ее — *либо* отрицать, что в основе эстетического суждения вкуса лежит какой-нибудь априорный принцип, так что всякое притязание на необходимость всеобщего одобрения есть неоснователь-

ная и пустая мечта и суждение вкуса можно считать верным, если только *случается*, что многие приходят относительно него к согласию, и то, собственно говоря, не потому, что за этим согласием *предполагают* априорный принцип, а (как при вкусовом ощущении) потому, что субъекты случайно организованы одинаково; *либо* следует допустить, что суждение вкуса есть, собственно, скрытое суждение разума об обнаруженном в какой-то вещи совершенстве и об отношении многообразия в ней к какой-то цели; стало быть, только из-за неотчетливости, присущей этой нашей рефлексии, такое суждение называется эстетическим, хотя в сущности оно телеологическое, и в таком случае решение антиномии с помощью трансцендентальных идей можно объявить ненужным и недействительным и таким образом совместить эти законы вкуса с объектами [внешних] чувств не только как явлениями, но и как вещами самими по себе. Однако при объяснении суждений вкуса не раз было показано, сколь мало можно добиться как той, так и другой уловкой.

Но если согласиться по крайней мере с тем, что наша дедукция на верном пути, хотя еще не во всех отношениях достаточно ясна, то обнаружатся три идеи: *во-первых*, идея сверхчувственного вообще как субстрата природы, без дальнейшего определения его; *во-вторых*, идея сверхчувственного как принципа субъективной целесообразности природы для нашей познавательной способности; *в-третьих*, идея сверхчувственного как принципа целей свободы и как принципа соответствия свободы с целесообразностью природы в сфере нравственного.

§ 58. Об идеализме целесообразности природы и искусства как единственном принципе эстетической способности суждения

Принцип вкуса можно усматривать прежде всего в том, что вкус всегда судит по эмпирическим основаниям определения, и, следовательно, по таким, которые даются только a posteriori через [внешние] чувства, или можно допустить, что он судит из априорного осно-

вания. Первое было бы *эмпиризмом* критики вкуса, второе — ее *рационализмом*. Согласно *первому* получается, что объект нашего удовольствия не отличается от *приятного*, согласно второму — если бы суждение основывалось на определенных понятиях — не отличается от *доброго*; и таким образом отрицали бы всякую *красоту* в мире и вместо нее оставалось бы только особое название, обозначающее, быть может, только некоторую смесь двух вышеназванных видов удовольствия. Но мы показали, что имеются также априорные основания удовольствия, совместимые, следовательно, с принципом рационализма, хотя их нельзя выразить в *определенных понятиях*.

Рационализм же принципа вкуса может быть или рационализмом *реализма* целесообразности, или рационализмом *идеализма* ее. А так как суждение вкуса не есть познавательное суждение и красота не есть свойство объекта, рассматриваемого самого по себе, то рационализм принципа вкуса никогда нельзя усматривать в том, будто целесообразность в этом суждении мыслится как объективная, т. е. что суждение теоретически, стало быть, и логически (хотя только в неотчетливой оценке) имеет в виду совершенство объекта; в действительности оно в субъекте только *эстетически* имеет в виду соответствие его представления в воображении с неотъемлемыми принципами способности суждения вообще. Следовательно, даже согласно принципу рационализма суждение вкуса и различие между реализмом и идеализмом его можно усматривать только в том, что или эта субъективная целесообразность в первом случае признается действительной (преднамеренной) *целью* природы (или искусства) — соответствовать нашей способности суждения, или во втором случае признается только целесообразным соответствием, появляющимся без цели, само собой и случайно для потребности способности суждения в отношении природы и ее форм, порождаемых по особым законам.

За реализм эстетической целесообразности природы — так как можно допустить, что в основе создания прекрасного лежит идея его в производящей причине, а именно *цель* в пользу нашего воображения, —

говорят прекрасные образования в царстве органической природы. Цветы, соцветия и даже формы целых растений, изящное строение тела животных всевозможных видов, ненужное для их собственного пользования, но как бы подобранное для нашего вкуса; особенно же столь приятное и привлекательное для нашего глаза многообразие и гармоническое сочетание красок (у фазана, у черепокожных животных, у насекомых, даже у самых обычных цветов), которые, поскольку они расположены только на поверхности, да и здесь не имеют отношения даже к фигуре этих созданий, нужной, возможно, для их внутренних целей, рассчитаны как будто исключительно на внешнее созерцание, — все это для нашей эстетической способности суждения придает большой вес способу объяснения, если допустить, что природа действительно имеет цели.

Но этому допущению противится не только разум своими максимами — всюду по возможности избегать ненужного умножения числа принципов, но и природа, которая в своих свободных образованиях везде обнаруживает заметную механическую склонность производить формы, как будто сделанные для эстетического применения нашей способности суждения, хотя она не дает нам ни малейшего основания предполагать, что для этого требуется нечто большее, чем ее механизм как чистой (bloss) природы, в силу которого эти образования могут казаться целесообразными для наших суждений и без всякой лежащей в их основе идеи. Под *свободным же образованием* природы я понимаю *такое*, благодаря которому из чего-то *жидкого*, *находящегося в состоянии покоя*, путем испарения или выделения части его (иногда только материи тепла) остаток принимает при затвердении определенную форму или ткань (внешний вид или строение), которые различны в специфически различных материях, но в одной и той же материи совершенно тождественны. Для этого, однако, предполагается то, что́ всегда понимают под истинной жидкостью, а именно что материя в ней полностью растворена, т. е. что нельзя ее рассматривать только как одну лишь смесь твердых и лишь носящихся в ней частей.

Образование происходит тогда путем *кристаллизации*, т. е. внезапным затвердеванием, не путем постепенного перехода из жидкого состояния в твердое, а как бы скачком. Самый обычный пример такого вида образования — замерзающая вода, в которой сперва возникают прямые ледяные лучики, которые соединяются под углом в 60 градусов; тем временем к каждой точке их пристают таким же образом другие [лучики], пока все не превратится в лед; так что за это время вода между ледяными лучиками не становится постепенно более вязкой, а остается совершенно жидкой, какой она была бы при гораздо более высокой температуре, и тем не менее она ледяная. Отделяющаяся материя, которая в момент отвердения внезапно исчезает, — это значительное количество теплового вещества, утечка которого, поскольку оно требовалось только для жидкого состояния, оставляет образовавшийся теперь лед нисколько не холоднее, чем незадолго до этого была в нем жидкая вода.

Многие соли, равно как и кристалловидные камни, образуются точно так же из определенной почвы, растворяющейся в воде неизвестно посредством чего. Так же образуются друзовые конфигурации многих ископаемых, кубовидного свинцового блеска, перуанской серебряной руды и т. п., по всей вероятности тоже в воде и путем кристаллизации частей: какая-то причина заставляет их оставить это растворяющее средство и объединиться в определенные внешние формы.

Но и внутренне все эти материи, которые только благодаря теплу находились в жидком состоянии и только через охлаждение стали твердыми, показывают в местах излома определенное строение, что дает возможность заключать, что, если бы им не мешал их собственный вес или соприкосновение с воздухом, они и внешне обнаружили бы свою специфически отличительную форму; подобное можно наблюдать и в некоторых металлах: после плавления они снаружи затвердевают, внутри же остаются еще жидкими, через выцеживание внутренней, еще жидкой части и теперешнюю медленную (ruhiges) кристаллизацию массы, оставшейся внутри. Многие из таких минеральных кристаллизаций,

как друзы шпата, железняка, железного цвета, часто образуют исключительно красивые формы, которые только искусство способно придумать; и сталактит в пещере Антипароса есть не более как продукт воды, просачивающейся через гипсовые пласты.

Жидкое, по всей видимости, вообще старше, чем твердое, и как растения, так и животные тела образуются из жидкой питательной материи, поскольку она формируется в состоянии покоя, хотя, правда, у животных [она формируется] прежде всего по некоторым первоначальным задаткам, направленным к той или иной цели (об этих задатках, как это будет показано во второй части, следует судить не эстетически, а телеологически, по принципу реализма), но попутно, быть может, и путем кристаллизации и свободного образования согласно всеобщим законам сродства материй. Подобно тому как в атмосфере, которая представляет собой смесь различных видов воздуха, растворенные в ней водянистые жидкости, отделяясь вследствие утечки тепла из атмосферы, порождают фигуры снежинок, которые в зависимости от состава воздуха в каждом данном случае имеют форму, часто кажущуюся весьма искусной и чрезвычайно красивой, точно так же можно себе представить без всякого ущерба для телеологического принципа суждения об организации [природы], что, поскольку дело касается красоты формы и окраски цветов, оперения птиц, раковин, все это можно приписать природе и ее способности свободно образоваться также эстетически целесообразно без особых, направленных на это целей по химическим законам путем отложения материи, необходимой для организации.

Но что прямо доказывает принцип *идеальности* целесообразности в красоте природы как принцип, который мы всегда полагаем в основу самóго эстетического суждения и который не позволяет нам применять реализм цели природы в качестве основания объяснения для нашей способности представления, — так это то обстоятельство, что при оценке красоты вообще мы a priori ищем мерило в нас самих и что эстетическая способность суждения, когда судят о том, прекрасно ли вот это или нет, сама себе устанавливает законы, чего

не могло бы быть, если допустить реализм целесообразности природы, ибо в таком случае мы должны были бы учиться у природы тому, чтó мы должны считать прекрасным, и суждение вкуса было бы подчинено эмпирическим принципам. В самом деле, при такой оценке дело идет не о том, что такое природа или что такое она для нас как цель, а о том, как мы ее воспринимаем. Если бы природа создавала свои формы для нашего удовольствия, это было бы всегда объективной целесообразностью природы, а не субъективной целесообразностью, которая основывается на свободной игре воображения, где благосклонность, с которой мы воспринимаем природу, не та, которую она к нам проявляет. То, что природа предоставляет нам возможность воспринимать внутреннюю целесообразность в соотношении наших душевных сил при суждении о тех или иных ее продуктах, и притом как такую, которую исходя из сверхчувственного основания надо считать необходимой и общезначимой, — это свойство природы не может быть ее целью или, вернее, не может рассматриваться нами как такая, иначе суждение, которое определялось бы этим, имело бы своей основой гетерономию, а не автономию и не было бы свободным, а суждению вкуса полагается быть свободным.

Еще яснее можно усмотреть принцип идеализма целесообразности в изящном искусстве. В самом деле, оно имеет с прекрасной природой то общее, что в нем нельзя допустить эстетический реализм целесообразности через ощущения (иначе оно было бы не изящным искусством, а приятным). Но то, что удовольствие через эстетические идеи не должно зависеть от достижения определенных целей (как в механически преднамеренном искусстве), следовательно, даже в основе рационализма принципа лежит идеальность целей, а не их реальность, — это ясно уже из того, что изящное искусство, как таковое, дóлжно рассматривать не как продукт рассудка и науки, а как произведение гения, и, следовательно, оно получает свое правило через *эстетические* идеи, которые существенно отличаются от исходящих из разума идей определенных целей.

Так же как *идеальность* предметов [внешних] чувств как явлений есть единственный способ объяснить, как можно a priori определять их формы, так и *идеализм* целесообразности в суждении о прекрасном в природе и искусстве есть единственное предположение, при котором критика только и способна объяснить возможность суждений вкуса, a priori требующих общезначимости (хотя для этого нет надобности основывать на понятиях целесообразность, которая представляется в объекте).

§ 59. О красоте как символе нравственности

Для того чтобы доказать реальность наших понятий, всегда требуются созерцания. Если это эмпирические понятия, то созерцания называются *примерами*. Если это чистые рассудочные понятия, то они называются *схемами*. Но если требуют, чтобы была доказана объективная реальность понятий разума, т. е. идей, и притом для их теоретического познания, то хотят чего-то невозможного, ибо никак нельзя дать какие-либо созерцания, которые соответствовали бы этим идеям.

Вся *гипотипоза* (изображение, subiectio sub adspectum) как чувственное воплощение бывает двоякой: или *схематической*, когда понятию, которое постигается рассудком, дается соответствующее априорное созерцание; или *символической*, когда под понятие, которое может мыслиться только разумом и которому не может соответствовать никакое чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором образ действий способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии, т. е. согласуется с ним только по правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию, стало быть, только по форме рефлексии, а не по содержанию.

Хотя это и принято новейшими логиками, но слово *символический* употребляют неправильно и искажают его смысл, если противопоставляют его *интуитивному* способу представления; ведь символическое есть только *вид* интуитивного. Интуитивный способ можно делить

на *схематический* и *символический* способ представления. Оба они гипотипозы, т. е. изображения (exhibitiones); не одни лишь *характеристики* (Charakterismen), т. е. обозначения понятий посредством сопутствующих чувственных знаков, которые не содержат в себе ничего принадлежащего к созерцанию объекта, а только служат для них средством репродуцирования по присущим воображению законам ассоциации, стало быть, в субъективном отношении; таковы или слова, или видимые (алгебраические, даже мимические) знаки только как *выражения* для понятий *.

Таким образом, все созерцания, которые подводятся под априорные понятия, суть или *схемы*, или *символы*; первые содержат прямые, а вторые — косвенные изображения понятия; схемы делают это путем демонстрации, а символы — посредством аналогии (для которой пользуются и эмпирическими созерцаниями), в которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания, во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ. Так, монархическое государство можно представить как одушевленное тело, если оно управляется по внутренним народным законам, или же как машину (например, ручную мельницу), если оно управляется отдельной абсолютной волей, но в обоих случаях оно представлено только *символически*. В самом деле, хотя между деспотическим государством и ручной мельницей нет никакого сходства, но сходство есть между правилами рефлексии о них и об их каузальности. До сих пор еще этот вопрос мало разработан, хотя заслуживает более глубокого исследования; здесь, однако, не место останавливаться на этом. Наш язык полон таких косвенных изображений по аналогии, благодаря чему выражение содержит в себе не настоящую схему для понятия, а лишь символ для рефлексии.

---

* Интуитивное в познании дóлжно противопоставлять дискурсивному (а не символическому). Первое бывает или *схематическим*, посредством *демонстрации*, или *символическим*, как представление по одной только *аналогии*.

Так, слова *основание* (опора, базис), [*за*]*висеть* (быть поддерживаемым сверху), *вытекать* из чего-либо (вместо следовать), *субстанция* (по выражению Локка, носитель акциденций) и бесчисленное множество других — это не схематические, а символические гипотипозы и выражения для понятий не посредством прямого созерцания, а лишь по аналогии с ним, т. е. путем перенесения рефлексии о предмете созерцания на совершенно другое понятие, которому, вполне вероятно, созерцание никогда и не сможет прямо соответствовать. Если способ представления можно уже назвать познанием (что вполне позволительно, если это есть не принцип теоретического определения предмета, т. е. того, что он есть сам по себе, а принцип практического определения того, чем должна стать идея его для нас и для целесообразного применения ее), — то все наше познание о боге только символическое; и тот, кто берет его схематически с такими свойствами, как рассудок, воля и т. д., которые доказывают свою объективную реальность лишь на существах в мире, впадает в антропоморфизм, так же как в том случае, когда он отметает все интуитивное, он впадает в деизм, посредством которого вообще ничего не познается, даже в практическом отношении.

И вот я говорю: прекрасное есть символ нравственно доброго; и, только принимая это во внимание, оно и нравится (в том отношении, которое естественно для каждого и которого каждый требует как долга от других) с притязанием на согласие каждого другого, причем душа сознает и некоторое облагораживание и возвышение над восприимчивостью к удовольствию от чувственных впечатлений и судит по такой же максиме своей способности суждения о достоинстве других. Это то *умопостигаемое*, на что обращает внимание вкус, как это было указано в предыдущем параграфе; именно с этим умопостигаемым и согласуются даже наши высшие познавательные способности, и без него между их природой и теми притязаниями, которые имеет вкус, возникли бы сплошные противоречия. В этой способности способность суждения видит себя (в отличие от эмпирического суждения) неподчиненной гетерономии законов опыта; в отношении предметов такого чистого

удовольствия она сама устанавливает закон, так же как это делает разум в отношении способности желания; и в силу этой внутренней возможности в субъекте и внешней возможности соответствующей этому природы она видит себя относящейся к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным [для нас] способом соединяется в одно с практической способностью. Мы хотим указать некоторые моменты этой аналогии, отмечая также и различие между ними.

1. Прекрасное нравится *непосредственно* (но только в рефлектирующем созерцании, а не в понятии в отличие от нравственности). 2. Оно нравится *без всякого интереса* (нравственно доброе хотя и необходимо связывается с некоторым интересом, но не с таким, который предшествует суждению об удовольствии, а с таким, который только удовольствием и вызывается). 3. *Свобода* воображения (следовательно, чувственности нашей способности) в суждении о прекрасном представляется как согласующаяся с закономерностью рассудка (в моральном суждении свобода воли мыслится как согласие воли с самой собой по общим законам разума). 4. Субъективный принцип суждения о прекрасном представляется как *всеобщий*, т. е. как значимый для каждого, но никаким общим понятием не обозначается (объективный принцип моральности также признается всеобщим, т. е. для всех субъектов, а также для всех поступков одного и того же субъекта, но при этом обозначается общим понятием). Поэтому моральное суждение не только способно к определенным конститутивным принципам, но возможно *только* благодаря тому, что максимы основываются на этих принципах и их всеобщности.

Обыденный рассудок также имеет обыкновение принимать эту аналогию во внимание, и прекрасным предметам природы или искусства мы часто даем названия, которые, кажется, полагают в основу нравственную оценку. Мы называем здания или деревья величественными и великолепными, поля — прелестными (lachend)

или веселыми; даже цвета называются невинными, скромными, нежными, так как порождают ощущения, которые содержат в себе нечто аналогичное с сознанием душевного состояния, вызванного моральными суждениями. Вкус делает возможным как бы переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу, без какого-либо насильственного скачка, представляя воображение также в его свободе как целесообразно определимое для рассудка, и даже в предметах [внешних] чувств учит находить открытое удовольствие и при отсутствии чувственного возбуждения.

§ 60. ПРИЛОЖЕНИЕ
Об учении о методе, касающемся вкуса

Деление той или иной критики на учение о началах и учение о методе, которое предшествует науке, нельзя применить к критике вкуса, потому что нет и не может быть никакой науки о прекрасном и суждение вкуса принципами не определимо. В самом деле, что касается научного в каждом искусстве, направленного на *истину* в изображении объекта искусства, то оно, правда, необходимое условие (conditio sine qua non) изящных искусств, но не само искусство. Следовательно, для изящных искусств существует только *манера* (modus), а не *способ обучения* (methodus). Мастер должен показать, что́ и как надлежит сделать ученику; и общие правила, под которые он наконец подводит свой образ действий, могут служить скорее для того, чтобы при случае напоминать его главные моменты, но не для того, чтобы предписывать их ученику. Тем не менее следует при этом всегда принять в соображение некий идеал, который искусство должно иметь перед глазами, хотя в своей деятельности оно никогда полностью не достигает его. Только разбудив воображение ученика для [нахождения] соответствия с данным понятием, только обратив его внимание на недостаточность любого выражения для идеи, которой само понятие не достигает, поскольку она эстетическая идея, и только посредством острой критики можно предохранить его от того, чтобы он считал приводимые ему примеры прообразами и образ-

цом для подражания, не подчиненным более высокой норме и собственному суждению, и чтобы таким образом не был подавлен гений, а вместе с ним и сама свобода воображения в ее закономерности, без которой невозможны никакое изящное искусство и даже личный вкус, правильно оценивающий искусство.

Пропедевтика ко всякому изящному искусству, поскольку речь идет о достижении высшей степени его совершенства, заключается, по-видимому, не в предписаниях, а в культуре душевных сил, которой следует добиться посредством предварительных знаний, называемых humaniora, вероятно, потому, что humanitas означает, с одной стороны, общее *чувство участливости*, а с другой стороны — способность искренне *сообщать* всем [свое]; эти свойства, соединенные вместе, составляют подобающую человечеству общительность, которой люди отличаются от ограниченности животных. Век, когда деятельное стремление к *закон*[*омер*]*ной* общительности, благодаря которой народ составляет прочную общность, сталкивалось с величайшими трудностями, вызванными [необходимостью] решения трудной задачи — совместить свободу (следовательно, и равенство) с принуждением (скорее с уважением и подчинением из чувства долга, чем со страхом), — такой век и такой народ впервые должны были изобрести искусство обмена идеями между самой образованной частью [народа] и необразованной, согласовать широту и утонченность первой с естественной простотой и самобытностью второй и таким образом изобрести то среднее между высшей культурой и непритязательной природой, что составляет верное, никакими общими правилами не указываемое мерило также и для вкуса как всеобщего чувства людей.

Вряд ли грядущие века смогут обойтись без таких образцов, ибо они все больше будут удаляться от природы и в конце концов, не имея постоянных примеров ее, вряд ли будут способны составить себе понятие об удачном сочетании в одном и том же народе законного принуждения высшей культуры с силой и правильностью свободной природы, чувствующей свою собственную ценность.

Но так как вкус есть в сущности способность суждения о чувственном воплощении нравственных идей (посредством некоторой аналогии рефлексии об обоих), из чего и из основываемой на этом большей восприимчивости к исходящему из этих идей чувству (оно называется моральным чувством) выводится то удовольствие, которое вкус объявляет значимым для человечества вообще, а не только для личного чувства каждого, — то ясно, что истинной пропедевтикой к утверждению вкуса служит развитие нравственных идей и культура морального чувства; только в том случае, когда чувственность приведена в согласие с этим чувством, настоящий вкус может принять определенную, неизменную форму.

КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 61. Об объективной целесообразности природы

Согласно трансцендентальным принципам, имеется полное основание предполагать, что существует субъективная целесообразность природы в ее частных законах для того, чтобы [их] могла постигнуть человеческая способность суждения, и для возможности соединить отдельные данные опыта в систему; тогда можно ожидать, что среди многих продуктов природы найдутся и такие, которые, будучи предназначены как бы исключительно для нашей способности суждения, содержат специфические соответствующие ей формы, служащие своим многообразием и единством как бы для укрепления и поддержания душевных сил (которые принимают участие в применении этой способности); такие формы называются поэтому *прекрасными*.

Но [утверждать], что вещи природы служат друг другу средством [достижения] целей и что сама их возможность становится достаточно понятной только через этот вид каузальности, — для этого мы в общей идее природы как совокупности предметов [внешних] чувств не имеем никакого основания. В самом деле, в вышеприведенном случае представление о вещах, так как оно есть нечто в нас, можно было вполне a priori мыслить как пригодное и приспособленное к внутренне целесообразному расположению наших познавательных способностей; но каким образом цели, которые суть не наши цели и не присущи природе (а ее мы не считаем

мыслящей сущностью), могут тем не менее или должны составлять особый вид каузальности, по крайней мере совершенно своеобразную закономерность ее, — a priori предположить это у нас нет никакого основания. Тем более что сам опыт не может доказать нам ее действительность; разве что ему предшествовало некое мудрствование, которое привносит понятие цели в природу вещей, но черпает его не из объектов и из приобретенного опытом познания их, следовательно, пользуется этим понятием больше для того, чтобы сделать природу понятной по аналогии с некоторым субъективным основанием связи представлений в нас, чем для того, чтобы познать ее из объективных оснований.

Кроме того, объективная целесообразность, как принцип возможности вещей в природе, настолько не *необходимо* связана с ее понятием, что именно на нее главным образом ссылаются, когда хотят доказать отсюда случайность ее (природы) и ее форм. В самом деле, когда указывают, например, на строение птицы, на пустоту в ее костях, на положение ее крыльев в полете и на положение хвоста, служащего для направления движения, и т. д., то говорят, что все это в высшей степени случайно в соответствии с одним лишь nexus effectivus в природе, не ссылаясь при этом на особый вид каузальности, а именно каузальности целей (nexus finalis), т. е. говорят, что природа, рассматриваемая только как механизм, могла бы сложиться иначе на тысячу разных ладов, не наталкиваясь именно на единство по такому принципу, и, следовательно, нет никакой надежды найти хотя бы малейшее априорное основание для этого вне понятия о природе, а не в нем.

Тем не менее телеологическое рассмотрение, по крайней мере проблематически, по праву вводится в исследование природы, но только для того, чтобы по *аналогии* с целевой каузальностью (Kausalität nach Zwecken) подвести его под принципы наблюдения и исследования, не притязая на то, чтобы *объяснить* его в соответствии с ней. Следовательно, такое рассмотрение относится к рефлектирующей, а не к определяющей способности суждения. Понятие о целевых связях и формах природы есть по меньшей мере *принцип* подведения явлений

природы под правила там, где законы каузальности, основанной на одном лишь механизме ее, недостаточны. В самом деле, мы указываем на телеологическое основание там, где понятию об объекте — как если бы оно находилось в природе (а не в нас) — мы приписываем каузальность в отношении объекта или, вернее, по аналогии с такой каузальностью (какую мы находим в нас) представляем себе возможность предмета, стало быть мыслим природу как *техническую* через свою способность; если же мы не приписываем ей такого способа деятельности, то ее каузальность должна была бы представляться только как слепой механизм. Но если бы мы приписывали природе *преднамеренно* действующие причины, стало быть в основу телеологии полагали бы не только *регулятивный* принцип лишь для *суждения* о явлениях, в отношении которых природу по ее частным законам можно мыслить подчиненной, но тем самым и *конститутивный* принцип *выведения* ее продуктов из их причин, — то понятие о цели природы относилось бы уже не к рефлектирующей, а к определяющей способности суждения; но тогда оно действительно не принадлежало бы специфически к способности суждения (подобно понятию красоты как формальной субъективной целесообразности), а как понятие разума ввело бы в естествознание новую каузальность, которую, однако, мы черпаем только из самих себя и приписываем другим существам, не желая тем не менее признавать их однородными с нами.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

АНАЛИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 62. Об объективной целесообразности, которая чисто формальна в отличие от материальной

Все геометрические фигуры, которые изображены по какому-то принципу, обнаруживают многообразную, часто удивительную, объективную целесообразность, а именно пригодность к решению многих проблем по одному принципу и к решению каждой из них самой по себе бесконечно различными способами. Целесообразность здесь явно объективная и интеллектуальная, а не чисто субъективная и эстетическая. В самом деле, она выражает пригодность фигуры для создания многих задуманных форм и познается разумом. Но целесообразность все же не делает возможным понятие о самом предмете, т. е. оно рассматривается как возможное не только в отношении этого применения.

В такой простой фигуре, как круг, заключается основание для решения множества проблем, из которых каждая требовала бы для себя различных средств и решение которых составляет как бы само собой одно из бесконечно многих превосходных свойств этой фигуры. Например, требуется по данному основанию и противолежащему ему углу построить треугольник; эта задача неопределенная, т. е. может быть решена бесконечным множеством способов. Но круг охватывает всех их как геометрическое место для всех треугольников, которые соответствуют этому условию. Или, [например], две линии должны пересечься так, чтобы прямоугольник из двух частей одной был равен прямоугольнику из двух частей другой; решить эту задачу, кажется, очень

трудно. Но все линии, пересекающиеся внутри круга, окружность которого ограничивает каждую из них, сами собой делятся в этой пропорции. Другие кривые линии с своей стороны дают нам иные целесообразные решения, о которых вовсе и не думали в правиле, которое создает их конструкцию. Все конические сечения сами по себе и в сравнении друг с другом богаты принципами для решения множества возможных проблем, какой бы простой ни была их дефиниция, определяющая их понятие. — Доставляет истинную радость наблюдать усердие старых геометров, с каким они исследовали эти свойства подобного рода линий, не давая сбить себя с толку вопросами ограниченных умов: к чему такие познания? К чему, например, знание параболы, если не знают закона тяготения на земле, который дал бы им возможность применить ее к линии полета тяжелых тел (направление тяжести в их движении можно рассматривать как параллельное); или к чему знание эллипса, если не имеют представления о том, что и небесные тела имеют тяжесть, и если не знают его закон на различном удалении от точки притяжения, заставляющий небесные тела описать эту линию в свободном движении. В то время как они, сами не сознавая этого, работали в этой области для потомства, они любовались целесообразностью в сущности вещей, необходимость которой они все же могли представить совершенно a priori. Платон, сам большой знаток в этой науке, приходил в восторг от подобного первоначального свойства вещей, обнаружить которое мы можем без всякой помощи опыта, и от способности души черпать гармонию существ из их сверхчувственного принципа (к чему прибавляются и свойства чисел, которыми душа играет в музыке); этот восторг вознес его от эмпирических понятий к идеям, которые, как казалось ему, объяснимы только интеллектуальной общностью с происхождением всех существ. Не удивительно, что он удалял из своей школы всех не знающих геометрии, причем то, что́ Анаксагор выводил из предметов опыта и их целевой связи, он полагал вывести из чистого созерцания, внутренне присущего человеческому духу. В самом деле, в необходимости того, что́ целесообразно и создано так, как

если бы оно было преднамеренно устроено для нашего пользования, но тем не менее кажется первоначально свойственным сущности вещей безотносительно к нашему пользованию, — в этой необходимости как раз и лежит причина великого удивления перед природой не столько вне нас, сколько в нашем собственном разуме; при этом вполне простительно, что это удивление по недоразумению могло постепенно дойти до мистицизма (Schwärmerei).

Но эту интеллектуальную целесообразность, хотя она и объективна (в отличие от эстетической не субъективна), можно, конечно, понять по ее возможности, но только в общих чертах как чисто формальную (не реальную), т. е. как целесообразность, в основу которой нет надобности полагать какую-то цель, стало быть для которой не нужна телеология. Фигура круга есть созерцание, которое стало определенным посредством рассудка согласно принципу; единство этого принципа, которое я допускаю произвольно и полагаю в основу в качестве понятия, в применении к форме созерцания (пространству), также находящегося во мне лишь как представление, и притом a priori, делает понятным единство многих следующих из конструирования этого понятия правил, которые целесообразны в разных возможных отношениях, причем нет нужды полагать для этой целесообразности какую-либо *цель* или какое-либо другое основание ее. Но здесь дело обстоит не так, как в том случае, когда я нахожу в совокупности *вещей* вне меня, ограниченной определенными рамками, например в саду порядок и правильность деревьев, клумб, дорожек и т. д., чего я не могу вывести a priori из ограничения мною пространства по любому правилу, так как они существующие вещи, которые, для того чтобы их можно было познать, должны быть даны эмпирически; они не просто представление во мне, a priori определяемое согласно некоторому принципу. Поэтому последняя (эмпирическая) целесообразность, как *реальная*, зависит от понятия цели.

Но можно вполне усмотреть, и притом как правомерную, также и причину удивления перед некоторой целесообразностью, хотя и воспринимаемой в сущности

вещей (поскольку можно конструировать их понятия). Многообразные правила, единство которых (из одного принципа) вызывает это удивление, все синтетические и не следуют из *понятия* об объекте, например о круге, а нуждаются в том, чтобы этот объект был дан в созерцании. Но из-за этого кажется, будто такое единство эмпирически имеет внешнюю, отличную от нашей способности представления основу для правил и, следовательно, будто соответствие объекта с присущей рассудку потребностью правил само по себе случайно, стало быть, возможно только через цель, явно на него направленную. Правда, именно эта гармония, так как она, несмотря на всю целесообразность, познается a priori, а не эмпирически, сама собой должна навести нас на мысль, что пространство, единственно благодаря определению которого (посредством воображения в соответствии с понятием) и возможен был объект, есть не свойство вещей вне меня, а только способ представления во мне, и, следовательно, в фигуру, которую я рисую в *соответствии с понятием*, т. е. в мой собственный способ представления о том, что́ мне дается внешне, чем бы оно ни было само по себе, *я вношу целесообразность*, и не от понятия узнаю я эмпирически о ней, следовательно, не нуждаюсь для нее в какой-либо особой цели вне меня в объекте. Но так как это размышление требует уже критического применения разума, стало быть, также не может сразу уже содержаться в суждении о предмете по его свойствам, то оно непосредственно дает мне только соединение разнородных правил (даже по тому, что у них есть неоднородного) в одном принципе, который, не требуя для этого особого основания, a priori лежащего вне моего понятия и вообще вне моего представления, все же познается мной a priori как истинный. А *удивление* — это замешательство, в которое приводит душу несовместимость представления и данного им пра́вила с принципами, уже лежащими в ее основе, и которое вызывает, таким образом, сомнение в том, правильно ли видели и правильно ли судили; *восхищение* же есть постоянно повторяющееся удивление, хотя сомнение это уже исчезло. Следовательно, восхищение есть совершенно естественное следствие той

наблюдаемой целесообразности в сущности вещей (как явлений), которую нельзя поэтому порицать, поскольку согласие между указанной формой чувственного созерцания (которая называется пространством) и способностью [давать] понятия (рассудком) не только необъяснимо для нас в том, почему оно именно такое, а не другое, но, кроме того, оно обогащает душу, позволяя ей догадываться о чем-то лежащем за пределами чувственных представлений, в чем может находиться, хотя и неизвестное для нас, последнее основание указанного соответствия. Хотя нам и не нужно знать это основание, если дело идет только о формальной целесообразности наших априорных представлений, но все-таки уже возможность взглянуть на него возбуждает у нас удивление перед тем предметом, который принуждает нас к этому.

Упомянутые свойства и геометрических фигур, и чисел ввиду некоторой от простоты их конструирования неожидаемой априорной целесообразности их для всевозможного применения познания привыкли называть *красотой*; говорят, например, о том или другом *прекрасном* свойстве круга, которое было обнаружено тем или иным способом. Но это не эстетическая оценка, на основании которой мы находим его целесообразным, и не оценка без понятия, которая показывает только *субъективную* целесообразность в свободной игре наших познавательных способностей, а интеллектуальная оценка согласно понятиям, которая дает нам возможность ясно познать объективную целесообразность, т. е. пригодность для всевозможных (бесконечно разнообразных) целей. Ее следовало бы называть скорее *относительным совершенством*, чем красотой математической фигуры. Название *интеллектуальная красота* вообще не подходит, так как слово *красота* потеряет тогда всякое определенное значение, а интеллектуальное удовольствие — всякое преимущество перед чувственным; можно было бы назвать прекрасным *показ* таких свойств, так как благодаря ему чувствуют себя более крепкими рассудок как способность [давать] понятия и воображение как способность их априорного изображения (вместе с точностью, которую вносит ра-

зум, она называется изящностью показа), ибо здесь субъективно по крайней мере удовольствие, хотя оно имеет свое основание в понятиях, тогда как совершенство вызывает объективное удовлетворение.

§ 63. Об относительной целесообразности природы в отличие от внутренней целесообразности

Опыт приводит нашу способность суждения к понятию объективной и материальной целесообразности, т. е. к понятию цели в природе, только тогда, когда нужно определить отношение причины к действию *, рассматривать которое как закономерное мы в состоянии только потому, что идею действия каузальности приписываем его причине как условие возможности действия, лежащее в основе самой этой причины. Это может, однако, происходить двояким образом: мы рассматриваем действие непосредственно либо как продукт искусства, либо только как материал для искусства других возможных природных предметов; следовательно, либо как цель, либо как средство для целесообразного применения других причин. Последняя целесообразность называется полезностью (для людей) или пригодностью (для всякого другого создания), и она только относительная, тогда как первая есть внутренняя целесообразность природного предмета.

Реки, например, всегда несут с собой всякую почву, пригодную для произрастания растений, которую они оставляют иногда на суше, а часто и в устье. Течение выбрасывает этот ил на сушу или оставляет его у берегов; и если прежде всего люди помогают тому, чтобы отлив не унес этот ил, плодородность почвы увеличивается и царство растительности приобретает для себя новое место там, где прежде обитали рыбы и моллюски. В большинстве случаев сама природа расширяет таким

* Так как в чистой математике речь может идти не о существовании, а только о возможности вещей, а именно о созерцании, соответствующем их понятию, стало быть вовсе не о причине и действии, — то, следовательно, всякую отмеченную здесь целесообразность надо рассматривать только как формальную и никогда нельзя рассматривать как цель природы.

образом сушу и продолжает это делать и теперь, хотя и медленно. — Спрашивается: следует ли рассматривать это как цель природы, поскольку это приносит пользу людям? Пользу же от этого для растительного царства можно не принимать в соображение, так как морские животные теряют [здесь] ровно столько, сколько выигрывает суша.

Или приведем пример пригодности некоторых природных вещей как средств для других созданий (если их предполагают как средства): для сосны нет более полезной почвы, чем песчаная. А старое море, до того как оно отступило от суши в наших северных краях, оставило столько песчаных наносов, что на этой для всякой другой культуры вообще-то непригодной почве могли вырасти обширные сосновые леса, в неразумном истреблении которых мы часто обвиняем наших прадедов. Можно спросить, были ли эти песчаные наносы целью природы ради возможности появления сосновых лесов? Ясно, что если признать их целью природы, то следует согласиться, что и этот песок — цель, но только относительная цель, для которой в свою очередь прежний морской берег и отступление его были средством; ведь в ряду подчиненных друг другу членов какой-либо системы целей каждый промежуточный член следует рассматривать как цель (хотя и не как конечную цель), средством для которой служит ее ближайшая причина. Точно так же если в мире должны существовать рогатый скот, овцы, лошади и т. д., то на земле должна расти трава, а в песчаных пустынях — солончаковые травы, если там должны водиться верблюды; или же должно быть много и других травоядных животных, если должны существовать волки, тигры и львы. Стало быть, объективная целесообразность, которая основывается на пригодности, не есть объективная целесообразность вещей самих по себе, как будто песок сам по себе нельзя понять как действие своей причины — моря, не предписывая последнему цели и не рассматривая действие, а именно песок, как произведение искусства. Это только относительная, чисто случайная целесообразность для самой вещи, которой она приписывается; и хотя в приведенных примерах травы сами по себе

следует считать продуктами органической природы, стало быть чем-то искусным, но по отношению к животным, которые ими питаются, их надо рассматривать как грубую материю.

Тем более если человек на основании свободы своей каузальности считает природные вещи пригодными для своих, часто глупых, целей (пестрые перья птиц для украшения своего платья, красящие вещества или соки растений для румян), а иногда и разумных — лошадь для езды, вол, а на Минорке даже осел и свинья для плуга, — то здесь нельзя допускать даже и относительной цели природы (для такого пользования). В самом деле, его разум умеет давать вещам соответствие с его произвольными выдумками, к чему человек вовсе не был предопределен природой. Только *если* допускают, что люди должны жить на земле, то для этого должны быть по крайней мере и средства, без которых они не могут существовать как животные и даже как разумные животные (какой бы низкой ни была ступень); но тогда и те природные вещи, которые необходимы для этого, следует рассматривать как цели природы.

Отсюда легко видеть, что внешнюю целесообразность (пригодность одной вещи для другой) можно рассматривать как внешнюю цель природы только при том условии, что существование того, для чего это пригодно прямо или косвенно, само по себе есть цель природы. Но так как этого никогда нельзя решить путем одного лишь рассмотрения природы, то отсюда следует, что относительная целесообразность хотя предположительно и указывает на цели природы, однако не дает права ни на какое абсолютное телеологическое суждение.

Снег в холодных странах предохраняет посевы от мороза; он облегчает общение между людьми (на санях); лапландец находит там животных, которые способствуют этому общению (оленей) и которые находят достаточную пищу в сухом мху, какой они сами должны искать для себя под снегом; оленей легко приручить, и они легко расстаются со свободой, в которой они вполне могли бы сами содержать себя. Для других народов в том же ледяном поясе море содержит большой запас животных, которые кроме пищи и одежды доставляют

людям горючий материал для отопления их хижин помимо стволов деревьев, которые море как бы пригоняет им для их жилищ. Здесь удивительным образом сходятся в одной цели столь многие связи природы, и эта цель — гренландец, лапландец, самоед, якут и т. д. Но не ясно, почему вообще люди должны там жить. Следовательно, говорить, что испарения воздуха падают в виде снега, что море имеет свои течения, которые приносят стволы деревьев, выросших в более теплых странах, и имеются большие морские животные, наполненные жиром, *потому, что* в основе причины, которая доставляет все эти продукты природы, лежит идея о выгоде для этих жалких существ, — было бы очень рискованным и произвольным суждением. В самом деле, если бы и не было всей этой полезности природы, мы бы и не заметили недостаточности причин природы для этого состояния; более того, требовать таких приспособлений и ожидать от природы такой цели (поскольку без этого лишь величайшая неуживчивость людей друг с другом могла загнать их в такие негостеприимные края) показалось бы нам самим дерзостью и необдуманностью.

§ 64. Об особом характере вещей как целей природы

Для того чтобы усмотреть, что вещь возможна только как цель, т. е. что каузальность ее происхождения надо искать не в механизме природы, а в причине, способность которой действовать определяется понятиями, — для этого требуется, чтобы форма ее была возможна не по одним только законам природы, т. е. таким, которые мы можем познать лишь рассудком в применении к предметам [внешних] чувств; для этого требуется, чтобы само эмпирическое познание формы вещи в отношении ее причины и действия предполагало понятия разума. Сама эта *случайность* формы вещи при всех эмпирических законах природы по отношению к разуму — поскольку разум, который в каждой форме продукта природы должен познать также и необходимость ее, даже если бы он и намерен был усмотреть условия, связанные с возникновением продукта природы, тем

не менее не может допустить в данной форме эту необходимость, — служит основанием для того, чтобы допускать ее каузальность так, как если бы она была именно поэтому возможна только благодаря разуму; но тогда эта каузальность есть способность действовать согласно целям (воля); и объект, который представляется возможным только из этой способности, представлялся бы возможным только в качестве цели.

Если кто-нибудь в необитаемой, как ему кажется, стране увидит нарисованную на песке геометрическую фигуру, например правильный шестиугольник, то его рефлексия, занимаясь понятием этой фигуры, заметит с помощью разума, хотя и не отчетливо, единство принципа возникновения его; и таким образом он согласно разуму не будет считать основанием возможности такой фигуры ни песок, ни соседнее море, ни ветер, ни животных с их следами, ему известными, ни другую лишенную разума причину, так как случайность встречи с таким понятием, которое возможно только в разуме, показалась бы ему столь бесконечно большой, что это было бы равносильно тому, как если бы для этого не было никакого закона природы, следовательно, не было бы и причины в чисто механически действующей природе; и каузальность для такого действия может содержаться лишь в понятии о таком объекте как понятии, которое может дать предмет и с которым может сравнить его только разум, следовательно, это действие может рассматриваться как цель, но не как цель природы, т. е. может рассматриваться как продукт *искусства* (vestigium hominis video).

Но для того чтобы о чем-то познаваемом как продукт природы судить вместе с тем как о цели, стало быть, как о *цели природы,* — для этого, если здесь нет никакого противоречия, требуется нечто большее. Пока что я бы сказал: вещь существует как цель природы, *если она сама собой* есть (хотя и в двояком смысле) *и причина, и действие*; в самом деле, в этом лежит каузальность, которую нельзя связать с одним только понятием природы, если ей не приписывают цели; но и в таком случае можно, правда, мыслить ее без противоречия, но понять ее нельзя. Прежде чем полностью изложить

эту идею о цели природы, мы хотим пояснить ее определение примером.

Одно дерево, во-первых, порождает другое дерево по известному закону природы. Но дерево, которое оно порождает, всегда бывает той же самой породы; и таким образом оно и само порождается в соответствии с *породой*, в которой оно само собой постоянно воспроизводится, с одной стороны, как действие, а с другой — как причина, и, часто воспроизводясь, именно таким образом всегда сохраняется как порода.

Во-вторых, дерево само себя порождает и как *особь*. Правда, этот вид действия мы называем только ростом, но это надо понимать в том смысле, что рост совершенно отличается от любого другого приумножения по механическим законам и должен приравниваться к рождению, хотя и под другим названием. Материю, которую дерево усваивает, оно прежде всего перерабатывает, сообщая ей специфически отличительное качество, какого не может дать механизм природы вне его, и оно потом уже само формируется дальше, пользуясь для этого веществом, которое в своем смешении представляет собой его собственный продукт. В самом деле, что касается составных частей, получаемых им от природы извне, то их, правда, следует рассматривать только как извлечение (Edukt); однако в разложении и новом соединении этого вещества обнаруживается такая оригинальность в способности разлагать и формировать со стороны этого вида порождений природы, что всякое искусство остается бесконечно далеко позади этого, когда оно из элементов, которые оно получает от разложения дерева, или из вещества, которым природа снабжает его для питания, делает попытку снова восстановить эти продукты растительного царства.

В-третьих, каждая часть этого растения порождает себя так, что от сохранения одной зависит сохранение другой. Глазок, привитый к ветви другого дерева, производит на чужеродном стебле растение своей собственной породы, так же как привой на другом стволе. Поэтому каждую ветвь и каждый лист одного и того же дерева можно рассматривать как нечто ему привитое, стало быть как самостоятельно существующее дерево,

которое только присоединено к другому и питается здесь, как паразит. В то же время листья, хотя они и продукты дерева, со своей стороны поддерживают его — ведь повторное опадение листьев убило бы дерево — и рост его зависит от действия листьев на ствол. О самопомощи природы в этих продуктах при их повреждении, когда отсутствие одной части, необходимой для сохранения соседних частей, восполняется деятельностью остальных; об уродствах или отклонениях в росте, когда некоторые части ввиду имеющихся изъянов или препятствий формируются совершенно по-новому, чтобы сохранить то, что есть, и произвести нечто аномальное, — я упомяну здесь только вскользь, хотя все это принадлежит к самым удивительным свойствам органических существ.

§ 65. Вещи как цели природы суть организмы

По признаку, указанному в предыдущем параграфе, вещь, которую как продукт природы вместе с тем следует признать возможной только как цель природы, должна к себе самой относиться и как причина, и как действие; это несколько фигуральное и неопределенное выражение нуждается в выведении из определенного понятия.

Причинная связь, поскольку она мыслится только рассудком, составляет всегда нисходящий ряд (причин и действий), и сами вещи, которые как действия предполагают другие вещи как причины, со своей стороны не могут быть в то же время причинами последних. Эту причинную связь называют связью действующих причин (nexus effectivus). Но можно мыслить причинную связь и по некоторому понятию разума (о целях): если ее рассматривать как ряд, она включает зависимость и по нисходящей, и по восходящей линии, когда вещь, обозначенную раз как действие, при восхождении можно вполне назвать причиной той вещи, для которой она есть действие. В сфере практического (а именно в искусстве) подобную связь легко найти; например, дом: хотя он и причина денег, которые получают, отдавáя его в наем, но, с другой стороны, представление

об этом возможном доходе было причиной постройки дома. Такая причинная связь называется связью конечных причин (nexus finalis). Первую связь можно было бы, пожалуй, назвать связью реальных причин, а вторую — связью идеальных причин, так как при таком обозначении становится также понятным, что других видов каузальности, кроме этих двух, быть не может.

Для вещи как цели природы требуется, *во-первых*, чтобы части (по их существованию и форме) были возможны только в силу их отношения к целому. Действительно, сама вещь есть цель, следовательно, она охватывается понятием или идеей, которая должна a priori определять все, что в ней должно содержаться. Но поскольку вещь мыслится возможной только таким образом, она есть лишь дело искусства, т. е. продукт разумной, отличной от ее материи (частей), причины, каузальность которой (в создании и соединении частей) определяется ее идеей о возможном благодаря этому целом (стало быть, не природой вне вещи).

Но если вещь как продукт природы все же должна содержать в себе и в своей внутренней возможности отношение к целям, т. е. должна быть возможной только как цель природы и без каузальности понятий о разумных существах вне ее, то для этого требуется, *во-вторых*, чтобы части ее соединялись в единство целого благодаря тому, что они друг другу были причиной и действием своей формы. В самом деле, только так и возможно, чтобы идея целого в свою очередь (взаимно) определяла форму и связь всех частей, но не как причина — ибо тогда она была бы продуктом искусства, — а как основание познания систематического единства формы и связи всего многообразного, какое содержится в данной материи, для тех, кто высказывает об этом суждение.

Итак, для тела, о котором самом по себе и по его внутренней возможности следует судить как о цели природы, требуется, чтобы все части его и по своей форме, и по связи порождали друг друга и таким именно образом создавали бы из собственной каузальности целое, понятие о котором в свою очередь (в порождении,

которое обладало бы каузальностью согласно понятиям в соответствии с таким продуктом) могло бы быть причиной его согласно некоторому принципу, следовательно, требуется, чтобы связь *действующих причин* можно было в то же время рассматривать как *действие через конечные причины*.

В таком продукте природы каждая часть в том виде, как она существует только *благодаря* всем остальным, мыслится также существующей *ради других* и *ради* целого, т. е. как орудие (орган), которого, однако, еще недостаточно (ведь она могла бы быть и орудием искусства и таким образом представлялась бы возможной только как цель вообще); она [мыслится] как орган, *создающий* другие части (следовательно, каждая [создает] другие), а такой орган не может быть орудием искусства; он может быть лишь орудием природы, которая предоставляет весь материал для орудий (даже для орудий искусства), и лишь тогда и лишь поэтому такой продукт, как нечто *организованное* и *себя само организующее*, может быть назван *целью природы*.

В часах одна часть служит орудием движения других, но одно колесико не есть действующая причина создания другого; одна часть существует, правда, ради другой, но не благодаря ей. Поэтому производящая причина этих частей и их формы содержится не в природе (этой материи), а вне ее, в существе, которое может действовать согласно идеям целого, возможного через его каузальность. Поэтому так же как колесико в часах не создает другого колесика, так тем более и одни часы не создают других часов путем использования для этого другой материи (организации ее); поэтому часы сами не заменяют извлеченных из них частей, сами не дополняют недостающих при первом изготовлении частей присоединением других и сами себя не починяют, когда неисправны, — зато мы можем всего этого ожидать от органической природы. — Итак, органическое тело не есть только механизм, обладающий лишь *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой, и притом такой, какую оно сообщает материи, не имеющей ее (организует ее), следовательно, обладает распространяющейся (fortpflanzende) формирующей

силой, которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом).

О природе и ее способности в органических продуктах говорят слишком мало, когда называют это *аналогом искусства*; ведь в таком случае представляют себе мастера (разумное существо) вне ее. Она, скорее, организуется сама и в каждом виде ее органических продуктов по одинаковому, правда, образцу в целом, однако и с удачными отклонениями, которых требует самосохранение в зависимости от обстоятельств. Быть может, к этому непостижимому свойству удастся ближе подойти, если назвать его *аналогом жизни*, но тогда необходимо или наделить материю, как таковую, свойством (гилозоизм), которое противоречит ее сущности, или дать ей чужеродный *находящийся в общении* с ней принцип (душу), а для этого, если такой продукт считать продуктом природы, или уже предполагают организованную материю как орудие этой души, что отнюдь не делает указанное свойство более понятным, или рассматривают душу как мастера этого строения и таким образом у продукта неизбежно отнимают природу (телесную). Следовательно, строго говоря, организация природы не имеет ничего аналогичного с какой-либо известной нам каузальностью *. Красоту природы можно по праву назвать аналогом искусства, так как она приписывается предметам только в связи с рефлексией о *внешнем* созерцании их, стало быть, только по поводу формы поверхности [предмета]. Но *внутреннее совершенство природы*, которым обладают вещи, возможные только как *цели природы* и потому называемые организмами, нельзя мыслить и объяснить по

---

* Наоборот, можно лучше понять некоторую связь, встречающуюся, однако, больше в идее, чем в действительности, если провести аналогию с названными непосредственными целями природы. Так, при недавно предпринятом полном преобразовании великого народа в государство [30] часто очень удачно пользовались словом *организация* для обозначения устройства ведомств и т. д. и даже всего государственного аппарата. В самом деле, каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время и целью и, содействуя возможности целого, в свою очередь должно быть определено идеей целого в соответствии со своим местом и своей функцией.

аналогии с какой-либо из известных нам физических, т. е. природных, способностей и даже с помощью точно соответствующей аналогии с человеческим искусством, так как мы сами принадлежим к природе в самом широком смысле.

Понятие вещи как цели природы самой по себе не есть, следовательно, конститутивное понятие рассудка или разума, но может быть регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов и размышлять об их высшем основании; последнее, правда, не ради познания природы или ее первоосновы, а, скорее, ради той самой практической способности разума в нас, при помощи которой мы рассматриваем в аналогии причину указанной целесообразности.

Итак, организмы единственные [предметы] в природе, которые, если даже их рассматривают самих по себе и безотносительно к другим вещам, надо мыслить возможными только как цели ее и единственно которые, следовательно, дают понятию *цели* — не практической цели, а цели *природы* — объективную реальность и тем самым естествознанию — основу для телеологии, т. е. для способа суждения об объектах природы по особому принципу, ввести который в естествознание мы иначе не имели бы никакого права (так как возможность такого вида каузальности нельзя усмотреть a priori).

§ 66. Относительно принципа суждения о внутренней целесообразности в организмах

Этот принцип, а вместе с тем и дефиниция его гласят: *органический продукт природы — это такой, в котором все есть цель и в то же время средство.* Ничего в нем не бывает напрасно, бесцельно и ничего нельзя приписать слепому механизму природы.

Хотя причину этого принципа следует вывести из опыта, а именно из того опыта, который осуществляется методически и называется наблюдением, но в силу всеобщности и необходимости, с которой он выражает такую целесообразность, он не может покоиться только

на эмпирических основаниях, а должен иметь своей основой некоторый априорный принцип, хотя бы он был чисто регулятивным и хотя бы эти цели находились только в идее того, кто высказывает суждение, а не в какой-либо действующей причине. Вышеназванный принцип можно поэтому назвать *максимой* суждения о внутренней целесообразности организмов.

Известно, что те, кто занимается анатомией растений и животных, чтобы исследовать их строение и найти причины, почему и для какой цели существуют такие-то части и почему они именно так расположены и именно так связаны между собой, почему у них именно эта внутренняя форма, необходимо должны принять как обязательную указанную максиму — ничего в подобных созданиях не бывает *напрасно* — и пользоваться ею так же, как основоположением всеобщего учения о природе, гласящим, что *ничего не происходит случайно*. Действительно, они так же не могут отказаться от этого телеологического основоположения, как и от всеобщего физического основоположения, ибо, если отбросить это последнее основоположение, не останется никакого опыта вообще, так же как если отбросить первое основоположение, не останется путеводной нити для наблюдения того вида природных вещей, который мы однажды уже мыслили телеологически как подчиненный понятию целей природы.

В самом деле, это понятие вводит разум в совершенно другой порядок вещей, чем порядок одного только механизма природы, который нас здесь уже не удовлетворяет. Какая-то идея должна лежать в основе возможности продукта природы. А так как она есть абсолютное единство представления, тогда как материя есть множество вещей, которое само по себе не может дать нам определенного единства для сложения, то, если это единство идеи a priori должно служить даже определяющим основанием естественного закона каузальности такой формы сложного, цель природы должна быть распространена на *все*, что заключается в ее продукте. Действительно, когда мы относим такое действие *в целом* к сверхчувственному основанию определения, выходя за пределы слепого механизма при-

роды, то мы должны судить о нем всецело по этому принципу; и нет никакого основания признавать форму такой вещи отчасти зависящей от последнего, так как в таком случае при смешении неоднородных принципов у нас не осталось бы никакого верного правила для суждения.

Всегда может случиться, что, например, в теле животного многие части, как сращения (Konkretionen), можно понять только по механическим законам (каковы кожа, кости, волосы). Но о причине, которая доставляет пригодную для этого материю, модифицирует ее, формирует и ставит на подобающее ей место, всегда до́лжно судить телеологически, так что все в этом теле надо рассматривать как нечто организованное и все в свою очередь есть также орган в том или ином отношении к самой вещи.

§ 67. Относительно принципа телеологического суждения о природе вообще как системе целей

Выше о *внешней* целесообразности природных вещей мы сказали, что она не дает нам полного права использовать их как цели природы в качестве оснований объяснения их существования и в то же время случайно целесообразные действия их в идее использовать в качестве основания их существования по принципу конечных причин. Так, нельзя считать целями природы *реки* только на том основании, что они содействуют общению между народами внутри страны; *горы* — только на том основании, что они хранят для людей источники и запасы снега для поддержания их в засушливое время, равно как и *склоны* гор, по которым стекают эти воды и оставляют землю сухой; дело в том, что хотя такое строение земной поверхности очень нужно было для возникновения и сохранения растительного и животного царства, однако само по себе оно не имеет ничего такого, для возможности чего было бы необходимо допускать целевую каузальность. То же самое можно сказать о растениях, которые человек использует для своих потребностей или для забавы; о животных — верблюде, быке, лошади, собаке и т. д., которых он может исполь-

зовать самым различным образом отчасти для своего пропитания, отчасти для работы на себя и без которых большей частью он не может обойтись. Если нет основания рассматривать вещь самое по себе как цель, то внешние [ее] отношения можно признавать целесообразными только предположительно.

Признавать вещь целью природы из-за внутренней формы этой вещи — это вовсе не то, что считать существование ее целью природы. Для последнего утверждения нам требуется не только понятие о возможной цели, но и познание конечной цели природы (scopus), а это требует такого отношения природы к чему-то сверхчувственному, которое далеко превосходит все наше телеологическое познание природы, ведь цель существования самой природы следует искать за пределами природы. Внутренняя форма одной только былинки может в достаточной мере доказать для нашей человеческой способности суждения свое происхождение, возможное только по правилу целей. Но если отказываются от этого и обращают внимание только на то, как используют это другие порождения природы, следовательно, перестают рассматривать внутреннюю организацию и обращают внимание только на внешние целесообразные отношения — например, на то, что трава нужна скоту, а скот нужен человеку как средство для его существования, — и не знают, почему это нужно, чтобы люди существовали (а на такой вопрос, если иметь в виду жителей Новой Голландии или Огненной Земли, не так-то легко ответить), то не доходят до категорической цели, а все эти целесообразные отношения основываются на все далее отодвигаемом условии, которое как необусловленное (существование вещи как конечной цели), лежит совершенно вне физико-телеологического рассмотрения мира; но тогда такая вещь вовсе не есть цель природы, ведь ее (или весь род ее) нельзя рассматривать как продукт природы.

Следовательно, только материя, если она организованна, необходимо предполагает понятие о себе как о цели природы, так как эта ее специфическая форма есть в то же время продукт природы. Но это понятие необходимо приводит к идее всей природы как системы по

правилу целей, и этой идее дóлжно по принципам разума подчинить всякий механизм природы (по крайней мере для того, чтобы испытать на этом явления природы). Принцип разума принадлежит ей только как субъективный принцип, т. е. как максима: все в мире для чего-то хорошо, ничего в нем не напрасно; пример, который нам дан природой в ее органических продуктах, дает право, более того, призывает ожидать от нее и от ее законов только то, что целесообразно в целом.

Ясно, что это принцип не для определяющей, а только для рефлектирующей способности суждения, что он регулятивный, а не конститутивный принцип, что он дает нам путеводную нить, чтобы рассматривать вещи в природе по отношению к определяющему основанию, которое уже дано, согласно новому подчиненному законам порядку и расширять знание природы по другому принципу, а именно по принципу конечных причин, не задевая, однако, принципа механизма ее каузальности. Впрочем, этим отнюдь еще не решается вопрос, действительно ли нечто, о чем мы судим по этому принципу, есть *преднамеренная* цель природы, действительно ли трава существует для быка или овцы, а эти животные и остальные вещи в природе — для людей. Хорошо рассматривать и с этой стороны даже вещи неприятные для нас и в некоторых отношениях нецелесообразные. Так, можно было бы сказать, что насекомые, которые беспокоят человека, обитая в его одежде, волосах и постели, — это по мудрому устройству природы побуждение к чистоте, которая уже сама по себе важное средство для сохранения здоровья. Или москиты и другие жалящие насекомые, которые делают американские пустыни столь невыносимыми для дикарей, служат побуждением к деятельности для этих людей, чтобы осушать болота, разрежать густые леса, задерживающие движение воздуха, обрабатывать землю и тем самым сделать более здоровыми условия своей жизни. Даже то, что во внутренней его организации кажется человеку противоестественным, если оно рассматривается с этой стороны, побуждает его к занимательному, а иногда и поучительному прозрению в телеологический порядок вещей, на который одно лишь

физическое изучение не могло бы навести нас без такого принципа. Так же как некоторые считают, что ленточный глист у людей или у животных, у которых они бывают, даны им как бы взамен какого-то недостающего им жизненного органа, так я спросил бы, не могут ли и сновидения (без которых никогда не бывает сна, хотя бы мы и помнили их очень редко) быть целесообразным устроением природы, поскольку именно они при ослаблении всех телесных движущих сил служат для того, чтобы посредством воображения и его большой активности (а оно в этом состоянии часто доходит до аффекта) приводить в сильное движение жизненные органы, подобно тому как при переполненном желудке, когда это движение тем более необходимо, воображение действует во сне с тем большей живостью; следовательно, без этой внутренне движущей силы и томительного беспокойства, за что мы жалуемся на наши сновидения (а в действительности, быть может, они целебное средство), сон даже в здоровом состоянии был бы, пожалуй, полным прекращением жизни.

Красоту природы, т. е. ее соответствие со свободной игрой наших познавательных способностей в схватывании ее явления и суждении о нем, также можно таким образом рассматривать как объективную целесообразность природы в ее совокупности как системе, одно из звеньев которой составляет человек, если только телеологическое суждение о ней через цели природы, на которые наводят нас организмы, дало нам право [выдвинуть] идею великой системы целей природы. Мы можем рассматривать как благосклонность * к нам природы то, что она кроме полезного столь щедро дарит нам

---

* В эстетической части было сказано: *мы смотрим на прекрасную природу благосклонно*, получая от ее формы совершенно свободное (незаинтересованное) удовольствие. В самом деле, в этом суждении одного лишь вкуса вообще не принимается во внимание, ради какой цели существует красота природы — для того ли, чтобы вызывать у нас удовольствие, или без всякого отношения к нам как к целям. В телеологическом же суждении мы обращаем внимание и на это отношение; тогда мы можем *рассматривать как благосклонность природы* то, что она хочет содействовать нашей культуре, показывая нам так много прекрасных форм.

красоту и прелесть; и за это мы любим ее, так же как ввиду ее неизмеримости мы рассматриваем ее с уважением и чувствуем себя при этом рассмотрении более благородными, как если бы природа исключительно с этой целью поставила и украсила для нас свою великолепную сцену.

В этом параграфе мы хотим сказать лишь одно: коль скоро мы уж открыли в природе способность создавать продукты, которые мы можем мыслить только согласно понятию о конечных причинах, то нам следует идти дальше и даже те [продукты], которые (или хотя бы их целесообразное соотношение) не делают необходимым искать за пределами механизма слепо действующих причин другой принцип для их возможности, мы все же можем считать принадлежащими к системе целей; дело в том, что уже первая идея, если иметь в виду ее основание, выводит нас за пределы чувственно воспринимаемого мира, так как единство сверхчувственного принципа надо таким же образом рассматривать как значимое не только для некоторого вида порождений природы, но и для всей природы как системы.

§ 68. О принципе телеологии как внутреннем принципе естествознания

Принципы науки бывают или внутренними, и тогда они называются собственными (principia domestica), или основываются на понятиях, которые могут найти свое место только вне их, и тогда они называются *посторонними* принципами (peregrina). Науки, которые содержат в себе последние, полагают в основу своих учений леммы (lemmata), т. е. заимствуют из другой науки какое-то понятие, а с ним и основу [своей] структуры.

Каждая наука есть отдельная система; недостаточно строить в ней по принципам и, следовательно, действовать технически, а необходимо архитектонически обращаться с ней как с самостоятельным строением; следовательно, надо относиться к ней не как к пристройке или как к части другого строения, а как к отдельному целому, хотя потом можно сделать переход от одной науки к другой и наоборот.

Если, следовательно, для естествознания и в его контекст вводят понятие о боге, чтобы объяснить целесообразность в природе, а затем в свою очередь используют эту целесообразность для того, чтобы доказать, что бог есть, — то ни в одной из обеих наук нет внутренней прочности и вводящий в заблуждение порочный круг делает каждую из них неустойчивой, так как эти науки путают свои границы.

Выражение *цель природы* уже в достаточной мере предохраняет от такой путаницы, чтобы естествознание и тот повод, который оно дает для *телеологического* суждения о своих предметах, не смешивать с рассмотрением бога и, следовательно, с *теологической* дедукцией; и вовсе не маловажно, смешивают ли это выражение с выражением *божественная цель в устроении природы*, или считают последнее выражение более пригодным и более достойным благочестивого человека, так как в конце концов необходимо дойти до того, чтобы выводить эти целесообразные формы в природе от одного мудрого творца мира; необходимо усердно и скромно довольствоваться тем выражением, которое говорит лишь ровно столько, сколько мы знаем, а именно [довольствоваться] выражением *цель природы*. В самом деле, прежде чем мы спрашиваем о причине самой природы, мы находим в природе и в ходе ее созидания продукты, возникающие в ней по известным эмпирическим законам, по которым естествознание должно судить о своих предметах, стало быть, искать каузальность их по правилу целей в самой природе. Поэтому оно не должно переходить свои границы, чтобы не включать в себя как свой принцип то, понятию о чем не может соответствовать никакой опыт и на что мы имели бы право решиться только по завершении всего естествознания.

Хотя те свойства природы, которые обнаруживают себя a priori и, следовательно, возможность которых усматривается из всеобщих принципов без всякого содействия опыта, предполагают техническую целесообразность, тем не менее, поскольку они безусловно необходимы, их нельзя причислить к телеологии природы как методу, принадлежащему к физике, чтобы решать

ее вопросы. Арифметические, геометрические аналогии, а также всеобщие механические законы, как бы странным и удивительным нам ни казалось соединение различных, с виду совершенно независимых друг от друга правил в одном принципе, не притязают поэтому на то, чтобы быть телеологическими основаниями объяснения в физике; и хотя они вообще заслуживают рассмотрения в общей теории целесообразности природных вещей, тем не менее их место не здесь, а в метафизике, и они не составляют внутреннего принципа естествознания; другое дело эмпирические законы целей природы в организмах: здесь не только позволительно, но даже неизбежно применять телеологический *способ суждения* в качестве принципа учения о природе в отношении собственного класса его предметов.

Дабы строго держаться в своих границах, физика совершенно отвлекается от вопроса, *преднамеренны* ли цели природы или *не преднамеренны*, ведь это было бы вмешательством в чужое дело (а именно в дело метафизики). Достаточно, что они предметы, *объяснимые* единственно по законам природы, которые мы можем себе мыслить, только имея идею целей как принцип, и даже внутренне *познаваемые* только таким путем по их внутренней форме. Следовательно, для того чтобы не навлечь на себя подозрение в стремлении примешать к нашим основам познания нечто такое, что вовсе не относится к физике, а именно сверхъестественную причину, в телеологии говорят, правда, о природе так, как если бы целесообразность в ней была преднамеренной, но вместе с тем и так, что это намерение приписывают природе, т. е. материи; тем самым (ибо здесь не может быть никакого недоразумения: никто сам не станет приписывать безжизненной материи намерение в собственном смысле слова) хотят показать, что здесь это слово обозначает только принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения и что здесь, следовательно, не вводят особого основания каузальности, а прибавляют только для применения разума другой вид исследования, чем исследование по механическим законам, дабы восполнить недостаточность последнего даже для эмпирического изучения всех част-

ных законов природы. Поэтому в телеологии, поскольку она привлекается к физике, вполне справедливо говорят о мудрости, бережливости, предусмотрительности, благодетельности природы, не делая этим из природы разумного существа (ибо это было бы нелепо), но и не позволяя себе ставить над ней другое разумное существо в качестве властелина (Werkmeister), так как это было бы дерзко (vermessen) *; этим должен быть лишь обозначен некоторый вид каузальности природы по аналогии с каузальностью в техническом применении разума, чтобы иметь перед глазами правило, по которому необходимо исследовать определенные продукты природы.

Но почему телеология обычно все же не составляет самостоятельного раздела теоретического естествознания, а привлекается к теологии в качестве пропедевтики или переходной ступени? Это делается, чтобы при изучении природы по ее механизму твердо держаться того, что́ мы можем подчинить нашему наблюдению или экспериментам, так, чтобы мы могли сами произвести это подобно природе по крайней мере по сходству законов, ведь полную ясность имеют только тогда, когда возможно создание и осуществление согласно понятиям. Но организация как внутренняя цель природы бесконечно выше всякой способности сходного изображения с помощью искусства, и, что касается внешних признаваемых целесообразными явлений природы (например, ветер, дождь и т. п.), физика рассматривает, конечно, их механизм, но она вовсе не может представить их отношение к целям, поскольку оно условие, необходимо принадлежащее причине; дело в том, что эта необходимость сочетания полностью касается связи наших понятий, а не касается свойств вещей.

---

* Немецкое слово vermessen — хорошее многозначащее слово [31]. Суждение, при котором забывают рассчитать меру величины (Längenmaß) своих сил (рассудка), может иногда звучать очень смиренно и тем не менее быть с большими претензиями и очень дерзким. Таковы по большей части все те суждения, посредством которых пытаются возвысить божественную мудрость, приписывая ей в делах творения и сохранения такие цели, которые, собственно, должны делать честь собственной мудрости любителя умствовать.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

ДИАЛЕКТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 69. Что такое антиномия способности суждения?

Определяющая способность суждения сама по себе не имеет принципов, которые основывали бы *понятия об объектах*. Она не есть автономия, ибо только *подводит* под данные законы или понятия как принципы. Именно поэтому ей не грозит опасность собственной антиномии и противоречие между ее принципами. Так, трансцендентальная способность суждения, которая содержит в себе условия подведения под категории, сама по себе не была *законодательствующей*, она лишь указывала условия чувственного созерцания, при которых данному понятию как закону рассудка можно придать реальность (применение): из-за этого она никогда не могла прийти к разладу сама с собой (по крайней мере в отношении принципов).

Но *рефлектирующая* способность суждения должна подводить под закон, который еще не дан и, следовательно, на деле есть лишь принцип рефлексии о предметах, для которых объективно у нас совсем нет никакого закона и никакого понятия об объекте, которое было бы достаточно для того, чтобы быть принципом для могущих встретиться случаев. А так как без принципов нельзя допускать никакое применение познавательной способности, то в таких случаях рефлектирующая способность суждения сама себе должна служить принципом; а этот принцип, поскольку он не объективен и не может дать достаточную для данной цели основу познания объекта, должен служить чисто

субъективным принципом для целесообразного применения познавательных способностей, а именно для рефлексии о некоторого вида предметах. Следовательно, для таких случаев рефлектирующая способность суждения имеет свои максимы, и притом необходимые для познания законов природы в опыте, чтобы посредством этих максим дойти до понятий, хотя бы эти понятия и были понятиями разума, когда она крайне нуждается в таких понятиях, чтобы только изучать природу по ее эмпирическим законам. — Между этими необходимыми максимами рефлектирующей способности суждения может возникнуть противоречие, стало быть и антиномия; на этом основывается диалектика, которую можно назвать естественной диалектикой, когда каждая из двух противоречащих друг другу максим имеет свое основание в природе познавательных способностей; она есть неизбежная видимость, которая для того, чтобы не обманывать, должна быть в критике обнаружена и устранена.

§ 70. Представление об этой антиномии

Поскольку разум имеет дело с природой как совокупностью предметов внешних чувств, он может основываться на законах, которые рассудок отчасти сам a priori предписывает природе, отчасти может до бесконечности расширять посредством эмпирических определений, встречающихся в опыте. Для применения законов первого вида, а именно *всеобщих* законов материальной природы вообще, способность суждения не нуждается в особом принципе рефлексии; ведь в таком случае она определяющая способность, так как рассудок дает ей объективный принцип. Что же касается частных законов, которые могут стать известными нам только через опыт, то среди них возможно столь большое разнообразие и такая неоднородность, что способность суждения сама себе должна служить здесь принципом, дабы искать и найти закон в явлениях природы, нуждаясь в нем как в путеводной нити, если она хочет хотя бы надеяться на связное познание из опыта сообразно полной закономерности природы и на единство ее по

эмпирическим законам. При таком случайном единстве частных законов вполне возможно, что способность суждения в своей рефлексии будет исходить из двух максим, из которых одну дает ей a priori только рассудок, а поводом для другой служат отдельные данные опыта, которые приводят в движение разум, чтобы по особому принципу судить о телесной природе и ее законах. Тогда-то и случается, что эти двоякого рода максимы с виду не могут существовать рядом друг с другом, стало быть, возникает диалектика, которая вводит в заблуждение способность суждения в принципе ее рефлексии.

Первая максима ее — это *положение*: всякое возникновение материальных вещей и их форм надо рассматривать как возможное только по механическим законам.

Вторая максима — противоположное положение: некоторые продукты материальной природы нельзя рассматривать как возможные только по механическим законам (суждение о них требует совершенно другого закона каузальности, а именно закона конечных причин).

Если же эти регулятивные основоположения для исследования превратить в конститутивные основоположения о возможности самих объектов, то они гласили бы так:

Положение: всякое возникновение материальных вещей возможно только по механическим законам.

Противоположное положение: некоторые порождения их невозможны по одним лишь механическим законам.

В этом последнем качестве, как объективные принципы для определяющей способности суждения, они противоречили бы друг другу, стало быть, одно из обоих положений по необходимости было бы ложным; но тогда это было бы не антиномией способности суждения, а противоречием в законодательстве разума. Разум, однако, не может доказать ни то, ни другое основоположение, так как у нас не может быть априорного определяющего принципа относительно возможности вещей только по эмпирическим законам природы.

Что же касается указанной в начале максимы рефлектирующей способности суждения, то она на самом деле не содержит в себе никакого противоречия. Действительно, если я говорю: о всех событиях в материальной природе, стало быть, и обо всех формах как ее продуктах, если иметь в виду их возможность, я должен *судить* только по механическим законам, — то этим я еще не говорю: они *возможны только по этим законам* (исключая всякий другой вид каузальности); этим я хочу только сказать, что *мне следует* всегда *рефлектировать* о них *по принципу* одного лишь механизма природы и, стало быть, насколько возможно исследовать этот механизм, так как если не полагать его в основу исследования, никакое действительное познание природы не будет возможно. Но это не мешает второй максиме в подходящих случаях, а именно при [рассмотрении] некоторых форм природы (и в связи с этим даже всей природы) искать принцип для рефлексии о них, который совершенно отличается от объяснения, исходящего из механизма природы, а именно принцип конечных причин. В самом деле, этим рефлексия по первой максиме вовсе не устраняется; скорее, требуется насколько возможно следовать ей; этим не говорится также, будто указанные формы не возможны на основе механизма природы. Здесь только утверждается, что *человеческий разум*, следуя первой максиме, так никогда и не сможет найти ни малейшего основания того, что́ составляет специфическую особенность цели природы, хотя и сможет найти иные знания о законах природы; причем остается нерешенным вопрос, могут ли быть объединены в одном принципе в неизвестной нам внутренней основе природы физико-механические и целевые связи у одних и тех же вещей; мы знаем только то, что наш разум не в состоянии соединить их в таком принципе и что, следовательно, способность суждения как *рефлектирующая* (из субъективного основания), а не как (согласно объективному принципу возможности вещей самих по себе) определяющая способность суждения вынуждена для некоторых форм в природе мыслить в качестве основы их возможности другой принцип, а не принцип механизма природы.

§ 71. Подготовка к разрешению вышеуказанной антиномии

Мы никоим образом не можем доказать невозможности возникновения органических продуктов природы посредством одного только механизма природы, так как бесконечное многообразие частных законов природы, которые для нас случайны, поскольку они познаются только эмпирически, мы усматриваем не по их первой внутренней основе, — и поэтому никак не можем достигнуть внутреннего, вполне достаточного принципа возможности природы (который заложен в сверхчувственном). Таким образом, достаточно ли продуктивной способности природы также для того, что́ мы считаем формирующимся или соединяющимся согласно идее целей, как ее достаточно для того, для чего, по нашему мнению, нужен лишь механизм природы, и на самом ли деле в основе вещей как истинных целей природы (такими мы необходимо должны их считать) лежит совершенно другой вид первоначальной каузальности, который вообще не может содержаться в материальной природе или в ее умопостигаемом субстрате, а именно некий архитектонический рассудок, — на эти вопросы наш чрезвычайно ограниченный разум никак не может дать ответ относительно понятия каузальности, если оно должно специфицироваться a priori. — Но в такой же мере несомненно, что в отношении нашей познавательной способности один лишь механизм природы не может дать основания для объяснения происхождения организмов. *Для рефлектирующей способности суждения* есть, следовательно, совершенно верное основоположение: для столь очевидной связи вещей по конечным причинам надо мыслить каузальность, отличную от механизма [природы], а именно каузальность действующей сообразно целям (разумной) причины мира, — каким бы опрометчивым и недоказуемым это основоположение ни было *для определяющей* способности суждения. В первом случае оно не более как максима способности суждения, когда понятие такой каузальности есть только идея, за которой никто не решится признать реальность; ею лишь пользуются

как путеводной нитью для рефлексии, и она всегда остается при этом открытой для любых механических оснований объяснения и никогда не выходит за пределы чувственно воспринимаемого мира; во втором случае это основоположение было бы объективным принципом, который разум предписывал бы и которому способность суждения, определяя себя, должна была бы подчиниться, но при этом она теряется вне чувственно воспринимаемого мира в запредельном и может оказаться сбитой с толку.

Вся видимость антиномии между максимами собственно физического (механического) и телеологического (технического) способа объяснения зиждется, следовательно, на том, что основоположение рефлектирующей способности суждения смешивают с основоположением определяющей и *автономию* первой (которая имеет чисто субъективное значение для нашего применения разума к частным законам опыта) с *гетерономией* второй, которая должна сообразоваться с (всеобщими или частными) законами, данными рассудком.

§ 72. О различных системах относительно целесообразности природы

Еще никто не сомневался в справедливости основоположения, что о некоторых природных вещах (организмах) и их возможности надо судить по понятию о конечных причинах, даже в том случае, когда ищут только *путеводную нить*, чтобы с помощью наблюдения изучить их свойства, не доходя для этого до исследования вопроса об их первоначальном происхождении. Вопрос, следовательно, может быть только в том: значимо ли это основоположение лишь субъективно, т. е. есть ли оно только максима нашей способности суждения, или это объективный принцип природы, по которому природе кроме ее механизма (по одним лишь законам движения) присущ и другой вид каузальности, а именно каузальность конечных причин, которым первые (движущие силы) были бы подчинены только как посредствующие причины.

Этот вопрос, или эту задачу для спекуляции, можно было бы оставить совершенно открытым и нерешенным, ведь если мы довольствуемся спекуляцией в границах одного лишь познания природы, то нам достаточно этих указанных максим, чтобы изучать природу, насколько хватает человеческих сил, и выведать самые сокровенные тайны ее. Следовательно, можно считать каким-то предчувствием нашего разума или как бы данным нам природой намеком то, что посредством понятия о конечных причинах мы могли бы выйти за пределы природы и ее самое связать с высшей точкой в ряду причин, если бы мы оставили или, по крайней мере на некоторое время, отложили исследование природы (хотя бы мы немногого добились в нем) и прежде всего попытались бы выяснить, куда ведет это чужое [понятие] в естествознании, а именно понятие о целях природы.

Конечно, указанная неоспоримая максима может здесь превратиться в задачу, открывающую широкое поле для споров: *доказывает* ли целевая связь в природе наличие особого вида каузальности для нее, или же, рассматриваемая сама по себе и по объективным принципам, она, вернее, тождественна механизму природы и покоится на том же самом основании, с той лишь разницей, что мы, поскольку это основание в некоторых продуктах природы часто слишком глубоко скрыто для нашего исследования, испытываем субъективный принцип, а именно принцип искусства, т. е. каузальности сообразно идеям, дабы установить ее по аналогии и для природы. Во многих случаях эта попытка нам удается, хотя в некоторых нам как будто не удается, но во всяком случае не дает нам права вводить в естествознание особый способ действия, отличный от каузальности по одним лишь механическим законам самой природы. Образ действий (каузальность) природы, ввиду того что мы находим в ее продуктах нечто подобное целям, мы назовем техникой, а технику разделим на *преднамеренную* (technica intentionalis) и *непреднамеренную* (technica naturalis). Первая означает, что продуктивную способность природы сообразно конечным причинам надо считать особым видом каузаль-

ности; вторая — что в своей основе она тождественна механизму природы и что случайное совпадение с нашими понятиями искусства и их правилами как чисто субъективное условие для суждения о ней ошибочно истолковывается как особый вид естественного происхождения.

Если мы говорим теперь о системах объяснения природы в отношении конечных причин, то следует отметить, что все они догматические, т. е. спорят друг с другом об объективных принципах возможности вещей, будет ли это через преднамеренно или исключительно непреднамеренно действующие причины, а не о субъективной максиме, [принятой] только для того, чтобы судить о причине таких целесообразных продуктов. В последнем случае *несходные* принципы еще могли бы быть соединены между собой, тогда как в первом случае *противоречаще противоположные* принципы уничтожают друг друга и несовместимы.

Имеются две системы относительно техники природы, т. е. ее продуктивной силы по правилу целей: система *идеализма* и система *реализма* целей природы. Первая — это утверждение о том, что всякая целесообразность природы *непреднамеренна*; вторая — что некоторая целесообразность (в организмах) *преднамеренна*; отсюда можно было бы сделать в качестве гипотезы тот обоснованный вывод, что техника природы даже в том, что касается отношения всех остальных продуктов ее к природе как целому, преднамеренна, т. е. представляет собой цель.

1. *Идеализм* целесообразности (здесь я всегда понимаю объективную целесообразность) есть идеализм или *каузальности* или *фатальности* определения природы в целесообразной форме ее продуктов. Первый принцип касается отношения материи к физической основе ее формы, а именно законов движения; второй касается отношения материи к *гиперфизической* основе ее и всей природы. Система *каузальности*, которую приписывают Эпикуру или Демокриту, если понимать ее буквально, столь очевидно нелепа, что на ней не следует и останавливаться; систему же фатальности (основателем ее считают Спинозу, хотя, по всей видимости, она несрав-

ненно древнее)[32], которая ссылается на нечто сверхчувственное, до чего наше разумение не доходит, опровергнуть не так-то легко, и именно потому, что ее понятие о первосущности совершенно непонятно. Но одно во всяком случае ясно: целевая связь в мире должна быть признана этой системой как непреднамеренная (так как она выводится из первосущности, но не из ее рассудка, стало быть, не из какого-либо намерения ее, а из необходимости ее природы и возникающего отсюда единства мира); стало быть, фатализм целесообразности есть вместе с тем и идеализм ее.

2. *Реализм* целесообразности природы также бывает или физическим или гиперфизическим. *Первый* основывает цели в природе на аналоге способности, действующей преднамеренно, т. е. основывает их на *жизни материи* (в ней или посредством оживляющего внутреннего принципа — мировой души) и называется *гилозоизмом*; *второй* выводит их из первоосновы мироздания как разумного существа (изначально живущего), действующего преднамеренно; это *теизм* *.

§ 73. Ни одна из вышеуказанных систем не дает того, что обещает

Чего хотят все эти системы? Они хотят объяснить наши телеологические суждения о природе и начинают с того, что одни из них отрицают их истинность, стало быть провозглашают их идеализмом природы (представляемой как искусство), а другие признают их истин-

---

* Отсюда видно, что в большинстве спекулятивных проблем чистого разума, поскольку дело касается догматических утверждений, философские школы обычно пробовали все решения, какие только здесь возможны. Так, по вопросу о целесообразности природы пытались [выставить] то *безжизненную материю*, то *безжизненного бога*, то *живую материю*, то *живого бога*. Для нас ничего не остается, если уж нужно решать этот вопрос, как отказаться от всех этих *объективных утверждений* и *критически* взвесить наше суждение только по отношению к нашим познавательным способностям, чтобы дать их принципу хотя и не догматическую, но для верного применения разума достаточную значимость максимы.

ными и обещают доказать возможность природы сообразно идее конечных причин.

1. Системы, которые отстаивают идеализм конечных причин в природе, с одной стороны, допускают, правда, в своем принципе каузальность по законам движения (благодаря которой вещи в природе существуют целесообразно), но они отрицают в ней *интенциональность*, т. е. что она преднамеренно назначена для этого целесообразного порождения их; другими словами, они отрицают, что причиной служит цель. Таков способ объяснения Эпикура, который совершенно отрицает отличие техники природы от простой механики и принимает слепой случай за основание для объяснения не только соответствия порожденных продуктов с нашими понятиями о цели, стало быть техники, но даже определения причин этого порождения по законам движения, стало быть механики; следовательно, он ничего не объясняет, даже видимости в нашем телеологическом суждении; стало быть, мнимый идеализм в нем не доказан.

С другой стороны, Спиноза хочет избавить нас от всяких сомнений относительно основания возможности целей природы и лишить эту идею всякой реальности тем, что он вообще их признает не продуктами, а акциденциями, присущими первосущности, которой он как субстрату этих природных вещей приписывает по отношению к ним не каузальность, а только субсистенцию и (ввиду безусловной необходимости этого субстрата вместе со всеми природными вещами как присущими ему акциденциями) хотя и обеспечивает природным формам единство основания, нужное для всякой целесообразности, но вместе с тем лишает их случайности, без которой нельзя мыслить никакое *единство цели*, и вместе с ней устраняет все *преднамеренное*, так же как он отнимает у первоосновы природных вещей всякий рассудок.

Но спинозизм не дает того, что он хочет дать. Он хочет указать основание для объяснения целевой связи (которой он не отрицает) вещей в природе, а указывает только на единство субъекта, которому они все присущи. Но если и допустить такой способ существования

предметов в мире (Weltwesen), то онтологическое единство еще не будет на этом основании *единством цели* и отнюдь не сделает его понятным. Оно есть совершенно особый вид единства, который вовсе не следует из связи вещей (предметов в мире) в субъекте (в первосущности), а обязательно предполагает отношение к *причине*, которая имеет рассудок, и, если даже соединить все эти вещи в одном простом субъекте, никогда не представит отношения целей, поскольку под ними не разумеют, во-первых, внутренних *действий* субстанции как *причины*, а во-вторых, действий ее же как причины *посредством ее рассудка*. Без этих формальных условий всякое единство есть только необходимость природы, и, если тем не менее оно приписывается вещам, которые мы представляем себе как существующие вне друг друга, слепая необходимость. Но если то, что́ школа называет трансцендентальным совершенством вещей (по отношению к их собственной сущности), в соответствии с которым все вещи сами имеют все необходимое для того, чтобы вещь была именно такой, а не какой-либо другой, хотят называть целесообразностью природы, то это просто детская игра словами вместо понятий. В самом деле, если бы все вещи надо было мыслить как цели, следовательно, быть вещью и быть целью было бы одно и то же, то в сущности не было бы ничего, что следовало бы представлять особо как цель.

Отсюда видно, что Спиноза, сводя наши понятия о целесообразном в природе к сознанию нас самих во всеобъемлющей (но в то же время простой) сущности и стараясь найти эту форму только в единстве этой сущности [33], имел, вероятно, в виду утверждать не реализм, а только идеализм целесообразности природы, но не мог достигнуть и этого, так как одно только представление о единстве субстрата не может породить даже идею о целесообразности, хотя бы только непреднамеренной.

2. Те, кто не только утверждает *реализм* целей природы, но надеется и объяснить его, думают, что в состоянии постигнуть особый вид каузальности, хотя бы в ее возможности, а именно каузальности преднамеренно действующих причин, иначе они и не могли бы стре-

миться объяснить его. Ведь для оправдания даже самой смелой гипотезы должна быть *достоверна* по крайней мере *возможность* того, что́ принимают за основание, и понятию его надо обеспечить объективную реальность.

Но нельзя даже представить себе возможность живой материи (понятие которой заключает в себе противоречие, ибо безжизненность, inertia составляет существенный признак материи); возможность же одушевленной материи и всей природы как животного хотя и может допускаться (для гипотезы о целесообразности природы в целом), но лишь ограниченно и лишь постольку, поскольку она открывается нам на опыте в организации природы в малом; но ее возможность отнюдь нельзя усмотреть a priori. Следовательно, если целесообразность природы в организмах хотят выводить из жизни материи, а эту жизнь в свою очередь знают только в организмах и, значит, без такого опыта нельзя составить никакого понятия о возможности ее, то при объяснении неизбежно попадают в порочный круг. Следовательно, и гилозоизм не дает того, что обещает.

Наконец, *теизм* так же не может догматически обосновать возможность целей природы как ключ к телеологии, хотя перед всеми другими основаниями объяснения ее он имеет то преимущество, что, приписывая первосущности рассудок, он лучше всех других избавляет целесообразность природы от идеализма и для [объяснения] ее возникновения вводит преднамеренную каузальность.

В самом деле, для того чтобы иметь право определенным образом полагать основу единства целей за пределы природы, следует в достаточной мере доказать для определяющей способности суждения прежде всего невозможность этого единства в материи посредством одного лишь механизма ее. Но мы можем выяснить только то, что ввиду свойств и ограниченности наших познавательных способностей (так как мы не усматриваем первой внутренней основы этого механизма) мы никоим образом не должны искать принцип определенных целевых отношений в материи и что у нас не остается никакого другого способа суждения о проис-

хождении ее продуктов как целей природы, кроме объяснения их посредством высшего рассудка как причины мира. Но это основа только для рефлектирующей, а не для определяющей способности суждения, и не дает нам никакого права на какое-либо объективное утверждение.

§ 74. Причина невозможности догматически трактовать понятие техники природы — необъяснимость целей природы

Мы обращаемся с понятием догматически (хотя бы оно было эмпирически обусловлено), когда рассматриваем его как подчиненное другому понятию об объекте, которое составляет некий принцип разума, и когда мы определяем его в соответствии с этим понятием. Но мы обращаемся с ним только критически, когда рассматриваем его — не задаваясь целью сказать что-либо определенное об объекте его — лишь в отношении к нашей познавательной способности, стало быть к субъективным условиям, [необходимым для того, чтобы] мыслить его. Следовательно, догматическое обращение с понятием закономерно для определяющей способности суждения, а критическое — только для рефлектирующей.

А понятие о вещи как цели природы есть понятие, которое подводит природу под каузальность, мыслимую только разумом, чтобы сообразно этому принципу судить о том, чтó об объекте дано в опыте. Но для того чтобы догматически применить его для определяющей способности суждения, мы должны заранее быть уверены в объективной реальности этого понятия, иначе мы не могли бы подвести под него ни одну вещь в природе. Однако понятие о вещи как цели природы хотя эмпирически и обусловлено, т. е. возможно только при определенных условиях, данных в опыте, но не может быть отвлечено от опыта, а возможно только в соответствии с принципом разума в суждении о предмете. Следовательно, объективную реальность этого понятия как такого принципа (т. е. возможен ли некоторый сообразный с ним объект) нельзя усмотреть и обосновать догматически, и мы не знаем, есть ли это только умст-

вующее и объективно пустое понятие (conceptus ratiocinans) или понятие разума, основывающее познание и подтвержденное разумом (conceptus ratiocinatus). Следовательно, им нельзя догматически пользоваться для определяющей способности суждения, т. е. не только нельзя решить вопрос, требуют ли природные вещи, рассматриваемые как цели природы, для своего возникновения каузальности совершенно особого рода (сообразно намерениям), но нельзя даже ставить этот вопрос, так как понятие о цели природы по своей объективной реальности посредством разума совершенно недоказуемо (т. е. оно не конститутивное понятие для определяющей способности суждения, а только регулятивное понятие для рефлектирующей способности суждения).

Ясно, что это понятие не таково, хотя бы потому, что как понятие о *продукте природы* оно заключает в себе естественную необходимость и вместе с тем случайность формы объекта (по отношению только к законам природы) в той же вещи как цели; следовательно, если здесь не должно быть никакого противоречия, то для того, чтобы судить об этом понятии по другому виду каузальности, а не по каузальности механизма природы, когда хотят установить его возможность, оно должно содержать в себе основание для возможности вещи в природе и даже основание возможности самой этой природы и ее отношения к чему-то такому, что не есть эмпирически познаваемая природа (сверхчувственное), стало быть к тому, что для нас совершенно не познаваемо. А так как, следовательно, понятие о вещи как цели природы запредельно *для определяющей способности суждения*, если объект рассматривают с помощью разума (хотя бы понятие и было имманентно для рефлектирующей способности суждения в отношении предметов опыта), стало быть этому понятию нельзя дать объективной реальности для определяющих суждений, то отсюда становится понятным, почему все системы, какие только могут быть созданы для догматического рассмотрения понятия о целях природы и о природе как связанном конечными причинами целом, ничего не могут решить ни объективно утвердительно, ни объективно отрицательно; дело в том, что если вещи подводятся под чисто про-

блематические понятия, то синтетические предикаты его (например, здесь: преднамеренна или непреднамеренна цель природы, которую мы мыслим себе для возникновения вещей) должны давать именно такие (проблематические) суждения об объекте, все равно будут ли они утвердительными или отрицательными, поскольку неизвестно, судят ли о чем-то или ни о чем. Понятие каузальности через цели (искусства) несомненно имеет объективную реальность, так же как и понятие каузальности согласно механизму природы. Но хотя понятие каузальности природы согласно правилу целей, а тем более согласно правилу существа, которое никак не может быть нам дано в опыте, а именно существа как первоосновы природы, можно мыслить без противоречия, однако оно не пригодно для догматических определений: поскольку оно не может быть выведено из опыта и не требуется для возможности этого опыта, ничем нельзя обеспечить его объективную реальность. Но если бы даже это и случилось, как я могу вещи, выдаваемые определенно за продукты божественного искусства, относить к продуктам природы, неспособность которой создавать таковые сообразно своим законам именно и вызывает необходимость ссылаться на отличную от нее причину?

§ 75. Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждения

Если я говорю: возникновение таких-то вещей природы или же всей природы возможно только через такую причину, которая определяется к деятельности в соответствии с намерениями, это совсем не то, что сказать: *по отличительному свойству моей познавательной способности* я могу судить о возможности этих вещей и их возникновении, не иначе как мысля себе для этой возможности причину, которая действует в соответствии с намерениями, стало быть существо, которое продуктивно по аналогии с каузальностью рассудка. В первом случае я хочу что-то установить относительно объекта и обязан доказать объективную реальность

принятого понятия; во втором разум определяет лишь применение моих познавательных способностей соразмерно их особенности и существенным условиям их сферы и их границ. Следовательно, первый принцип есть *объективное* основоположение для определяющей, а второй — субъективное основоположение только для рефлектирующей способности суждения, стало быть только максима ее, которую налагает на нее разум.

Но для нас совершенно необходимо установить для природы понятие намерения, даже если мы только хотим путем продолжительных наблюдений исследовать ее в ее органических продуктах; это понятие, следовательно, есть уже для опытного применения нашего разума безусловно необходимая максима. Совершенно очевидно, что если уж такая путеводная нить для изучения природы признана и показала себя надежной, то мы должны по крайней мере испытать упомянутую максиму способности суждения и на природе как целом, ибо по ней мы могли бы надеяться найти еще многие законы природы, которые иначе оставались бы скрытыми от нас ввиду ограниченности нашей способности проникать в глубь ее механизма. Но хотя для такого применения эта максима способности суждения и полезна, она не необходима, так как природа в целом не дана нам как органическая (в вышеуказанном самом узком смысле слова). Но в отношении ее продуктов, которые должны рассматриваться как преднамеренно сформированные так, а не иначе, эта максима рефлектирующей способности суждения существенно необходима, для того чтобы получить хотя бы только опытное познание их внутренних свойств, ибо даже мысль о них как органических вещах невозможна, если с ней не связывают мысли о преднамеренном порождении их.

А понятие вещи, существование или форму которой мы представляем себе возможным при наличии цели, неразрывно связано с понятием некоторой случайности ее (по законам природы). Поэтому и природные вещи, которые мы считаем возможными только как цели, дают самое серьезное доказательство случайности мирового целого и служат и для обыденного рассудка, и для философов единственно убедительным доводом в пользу

зависимости и происхождения этого целого от существующего вне мира и притом (ввиду указанной целесообразной формы) разумного существа; так что телеология находит исчерпывающее объяснение своих исследований только в теологии.

Но что же в конце концов доказывает самая полная телеология? Доказывает ли она, что такое разумное существо существует? Нет, она доказывает только то, что сообразно свойству наших познавательных способностей, следовательно, при сочетании опыта с высшими принципами разума, мы можем составить себе понятие о возможности такого мира не иначе, как мысля себе *преднамеренно действующую* высшую причину его. Таким образом, объективно мы не можем доказать положение: имеется разумная первосущность; мы можем доказать его только субъективно, для применения нашей способности суждения в ее рефлексии о целях в природе, которые можно мыслить только согласно одному принципу — принципу преднамеренной каузальности высшей причины.

Если бы мы захотели доказывать первое суждение догматически из телеологических оснований, мы запутались бы в трудностях, из которых не могли бы и выпутаться. Ведь в основу этих умозаключений должно было бы быть положено суждение: организмы в мире возможны только через преднамеренно действующую причину. Но так как мы можем прослеживать эти вещи в их причинной связи и познавать эту связь в ее закономерности, только следуя идее о цели, то мы имели бы право предполагать это также для каждого мыслящего и познающего существа как необходимое условие, стало быть как условие, касающееся объекта, а не только нашего субъекта; и это мы неизбежно должны были бы утверждать. Но с таким утверждением мы ничего не могли бы достигнуть. В самом деле, так как мы, собственно, не *наблюдаем* целей в природе как преднамеренных, а только *примышляем* это понятие в рефлексии о продуктах природы как путеводную нить для способности суждения, то они не даны нам через объект. Мы не можем даже a priori обосновать такое понятие как приемлемое в смысле его объективной реальности. Сле-

довательно, остается только положение, опирающееся исключительно на субъективные условия, а именно на способность суждения, рефлектирующую сообразно нашим познавательным способностям, — положение, которое, если его выразить как значимое объективно догматически, гласило бы: есть бог. Но нам, людям, позволительна только ограниченная формула: мы можем мыслить и сделать понятной для себя целесообразность, которая должна быть положена в основу даже нашего познания внутренней возможности многих природных вещей не иначе, как представляя себе их и мир вообще как продукт разумной причины (бога).

Если же это положение, основанное на безусловно необходимой максиме нашей способности суждения, вполне удовлетворяет как спекулятивному, так и практическому применению нашего разума в каждом *человеческом* намерении, то я очень хотел бы знать, какой ущерб мы испытываем от того, что не можем доказать его как имеющее силу для высших существ, а именно из чистых объективных оснований (которые, к сожалению, превосходят наши способности)? Вполне достоверно то, что мы не можем в достаточной степени узнать и тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы; и это так достоверно, что можно смело сказать: для людей было бы нелепо даже только думать об этом или надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели (keine Absicht geordnet hat). Напротив, такую проницательность следует безусловно отрицать у людей. Но [если допускать], что и в природе, если бы мы могли дойти до ее принципа в спецификации ее всеобщих известных нам законов, *может* лежать вовсе не скрытым достаточное основание возможности организмов, не предполагая для их возникновения какой-либо цели (следовательно, только в ее механизме), то и это опять-таки было бы с нашей стороны дерзким суждением; в самом деле, откуда мы могли бы знать это? Правдоподобия полностью отпадают здесь, где речь идет о суждениях

чистого разума. — Следовательно, о положении: лежит ли в основе того, что́ мы справедливо называем целями природы, преднамеренно действующее существо как причина мира (стало быть, как творец), — мы вовсе не можем судить объективно, ни утвердительно, ни отрицательно; несомненно только то, что, если мы должны судить по крайней мере по тому, что́ нам дозволено усматривать через нашу собственную природу (в соответствии с условиями и ограниченностью нашего разума), мы в основу возможности этих целей природы можем полагать единственно лишь разумное существо; только это и сообразуется с максимой нашей рефлектирующей способности суждения и, следовательно, с субъективным, но человеческому роду неизбежно присущим основанием.

§ 76. Примечание

Это рассуждение, которое вполне заслуживает обстоятельного обоснования в трансцендентальной философии, могло появиться здесь только эпизодически для пояснения (а не для доказательства изложенного здесь).

Разум есть способность [давать] принципы, и безусловное есть его крайнее требование; рассудок же всегда готов к его услугам только при определенном условии, которое должно быть дано. А без понятий рассудка, которым должна быть дана объективная реальность, разум никак не может судить объективно (синтетически) и, как теоретический разум, сам по себе содержит вовсе не конститутивные принципы, а только регулятивные. Но скоро убеждаются в том, что там, куда рассудок не может проникнуть, разум становится запредельным и проявляет себя, правда [34], в основанных идеях (как регулятивных принципах), но не в объективно значимых понятиях; а рассудок, который не может поспеть за ним, но все же нужен, чтобы быть значимым для объектов, ограничивает значимость этих идей разума только субъектом, хотя и для всех субъектов данного рода вообще, т. е. тем условием, что сообразно природе нашей (человеческой) познавательной

способности или даже вообще согласно понятию, *которое мы* вообще можем *составить себе* о способности конечного разумного существа, можно и дóлжно мыслить только так, а не иначе, не утверждая, однако, при этом, что основание такого суждения лежит в объекте. Мы приведем здесь примеры, которые, хотя и имеют весьма важное значение, слишком трудны, чтобы их немедленно навязывать здесь читателю как доказанные положения; впрочем, они дают читателю материал для размышления и могут служить для разъяснения того, чем мы здесь, собственно, и занимаемся.

Для человеческого рассудка безусловно необходимо различать возможность и действительность вещей. Основание для этого лежит в субъекте и в природе его познавательных способностей. Если бы для применения этих способностей не были нужны две совершенно разнородные вещи — рассудок для понятий и чувственное созерцание для объектов, которые этим понятиям соответствуют, — то никакого подобного различения (между возможным и действительным) не было бы. В самом деле, если бы наш рассудок был созерцающим, то предметом его было бы лишь одно — действительное; тогда не нужны были бы ни понятия (которые имеют в виду только возможность предмета), ни чувственные созерцания (которые дают нам нечто, не позволяя еще тем самым познавать это нечто как предмет). Всякое же наше различение только возможного и действительного основывается на том, что первое означает только полагание (Position) представления о вещи по отношению к нашему понятию и вообще к способности мыслить, а второе — полагание (Setzung) вещи самой по себе (вне этого понятия). Следовательно, различение возможных и действительных вещей есть такое различение, которое имеет силу только субъективно для человеческого рассудка, так как мы всегда можем иметь еще что-то в мыслях, хотя бы этого и не было на самом деле, или что-то представлять себе как данное, хотя бы мы не имели об этом никакого понятия. Следовательно, положения о том, что вещи могут быть возможны, не будучи действительными и, значит, что только от возможности нельзя заключать к действитель-

ности, по праву применимы к человеческому разуму, хотя этим еще и не доказывается, что такое различие заключается в самих вещах. Ибо то обстоятельство, что отсюда еще нельзя сделать подобного вывода и, стало быть, эти положения относятся, конечно, и к объектам, поскольку наша познавательная способность как чувственно обусловленная занимается также объектами [внешних] чувств, но не относятся к вещам вообще, — явствует уже из настоятельного требования разума: признавать нечто (первооснову) как существующее безусловно необходимо, в чем уже нельзя различать возможность и действительность и для идеи о чем наш рассудок не имеет решительно никакого понятия, т. е. не может найти какой-либо способ представлять себе такую вещь и способ ее существования. В самом деле, когда он *мыслит* ее (он может мыслить ее, как ему угодно), то она представляется только как возможная. Если же он сознает ее как данную в созерцании, то она действительна, и здесь уже нет нужды мыслить что-либо о возможности. Поэтому, хотя понятие абсолютно необходимой сущности и есть неизбежная идея разума, но для человеческого рассудка это недостижимое проблематическое понятие. И все же оно имеет значение для применения наших познавательных способностей соответственно их отличительным свойствам, стало быть, не относится к объекту и тем самым имеет значение не для всякого познающего существа, ибо не для всякого познающего существа я могу предполагать мышление и созерцание как два различных условия применения его познавательных способностей, стало быть [как условия] возможности и действительности вещей. Для рассудка, у которого не было бы такого различия, это означало бы: все объекты, которые я познаю, *имеются* (существуют); и возможность некоторых несуществующих объектов, т. е. случайность их, если они существуют, а следовательно, и отличимая от этой случайности необходимость — все это вообще не могло бы входить в представление такого существа. Единственное, что так мешает нашему рассудку подражать здесь разуму с его понятиями, — это то обстоятельство, что для него как человеческого

рассудка запредельно (т. е. невозможно для субъективных условий его познания) то, что́ разум делает принципом как относящееся к объекту. — При этом всегда имеет силу максима: там, где познание объектов превышает способность рассудка, мы мыслим все эти объекты по субъективным, нашей (т. е. человеческой) природе необходимо присущим условиям применения этой способности; и если суждения, составленные таким образом (а в отношении запредельных понятий иначе и не может быть), не могут быть конститутивными принципами, которые определяют объект так, как он есть, то они все же остаются регулятивными, имманентными в своем применении и достоверными принципами, соответствующими человеческим целям.

Как при теоретическом рассмотрении природы разум должен допускать идею необусловленной необходимости ее первоосновы, так и при практическом рассмотрении он предполагает свою собственную (в отношении природы) необусловленную каузальность, т. е. свободу, сознавая свое моральное веление. А так как здесь объективная необходимость поступка как долга противопоставляется той необходимости, которую поступок имел бы в качестве события, если бы его основание находилось в природе, а не в свободе (т. е. не в основанной на разуме каузальности), и безусловно необходимый в моральном отношении поступок физически рассматривается как совершенно случайный (т. е. то, что необходимо *должно* случиться, часто все же не случается), — то ясно, что только из-за субъективных свойств нашей практической способности получается то, что моральные законы следует представлять как веления (а сообразные с ними поступки как долг), и эту необходимость разум выражает не через *бытие* (происходящее), а через долженствование, чего не могло бы быть, если бы разум рассматривался помимо чувственности (как субъективного условия его применения к предметам природы) согласно своей каузальности, стало быть как причина в умопостигаемом мире, полностью соответствующем моральному закону, где между долженствованием и действием, между практическим законом о том, что́ посредством нас возможно,

и теоретическим законом о том, что́ посредством нас действительно, не было бы никакого различия. Но хотя умопостигаемый мир, в котором все было бы действительным только потому, что оно (как нечто доброе) возможно, и даже свобода как формальное условие такого мира есть для нас запредельное понятие, непригодное в качестве конститутивного принципа для определения объекта и его объективной реальности, тем не менее свобода в соответствии со свойствами нашей (отчасти чувственной) природы и способности служит для нас и для всех разумных существ, связанных с чувственно воспринимаемым миром, насколько мы можем представлять себе их, исходя из свойства нашего разума, всеобщим *регулятивным принципом*, который не определяет объективно характер свободы как формы каузальности, а делает правило поступков согласно этой идее велением для каждого, притом с не меньшей значимостью, [т. е.] так, как если бы это действительно происходило.

Точно так же можно относительно нашего предлежащего случая допустить, что между механизмом природы и техникой природы, т. е. целевой связью в ней, мы не находили бы никакого различия, если бы наш рассудок не был так устроен, что от общего он должен идти к особенному и что, следовательно, способность суждения не может познать в отношении особенного никакой целесообразности — стало быть, не может дать никаких определяющих суждений, не имея общего закона, под который она могла бы подвести особенное. А так как особенное, как таковое, в отношении общего заключает в себе нечто случайное, а разум, устанавливая связь между частными законами природы, требует тем не менее единства, стало быть закон[омер]ности (а закон[омер]ность случайного называется целесообразностью), и так как выведение частных законов из общих в отношении того, что́ в них содержится случайного, a priori через определение понятия об объекте невозможно, — то понятие целесообразности природы в ее продуктах будет для человеческой способности суждения в отношении природы необходимым, но не касающимся определения самих

объектов понятием, следовательно, оно будет субъективным принципом разума для способности суждения, который как регулятивный (не конститутивный) принцип для нашей *человеческой способности суждения* имеет такую же необходимую значимость, как если бы он был объективным принципом.

§ 77. О той особенности человеческого рассудка, благодаря которой для нас становится возможным понятие о цели природы

В примечании мы указали те особенности нашей (даже высшей) познавательной способности, которые часто побуждают нас переносить их на самые вещи как объективные предикаты; но эти особенности касаются идей, в соответствии с которыми не может быть дан никакой предмет в опыте и которые в таком случае могут служить лишь регулятивными принципами в следовании опыту. Правда, с понятием цели природы дело обстоит точно так же, когда это касается причины возможности такого предиката, которая может заключаться только в идее; но сообразное с ней следствие (сам продукт) все же дано в природе, и понятие о каузальности природы как сущности, действующей в соответствии с целями, делает как будто идею цели природы конститутивным принципом ее; и в этом отношении она отличается от всех других идей.

Но это отличие состоит в том, что упомянутая идея есть принцип разума не для рассудка, а для способности суждения, стало быть исключительно для применения рассудка вообще к возможным предметам опыта, и притом там, где суждение может быть не определяющим, а только рефлектирующим, стало быть там, где предмет хотя и может быть дан в опыте, но о нем никак нельзя *судить определенно* сообразно с идеей (не говоря уже о полном соответствии), а можно лишь рефлектировать о нем.

Следовательно, это касается особенности *нашего* (человеческого) рассудка в отношении способности суждения, в ее рефлексии о вещах природы. Но если это так, то в основе должна здесь лежать идея о другом

возможном рассудке, не о человеческом (так же как в критике чистого разума мы должны были мыслить другое возможное созерцание, если хотели считать наше созерцание особым видом его, а именно тем видом, для которого предметы значимы только как явления), чтобы можно было сказать: некоторые продукты природы *должны* в соответствии с особым свойством нашего рассудка *рассматриваться* как порожденные *нами* в отношении своей возможности преднамеренно и в качестве целей, при этом не требуется, чтобы действительно была особая причина, которая имеет своим определяющим основанием представление о цели, стало быть, не оспаривается, что другой (высший) рассудок, кроме человеческого, может и в механизме природы, т. е. в такой причинной связи, для которой рассудок не признается единственной причиной, найти основание возможности таких продуктов природы.

Дело, следовательно, идет здесь об отношении *нашего* рассудка к способности суждения, именно в нем мы ищем некоторую случайность свойства нашего [рассудка], чтобы отметить эту особенность нашего рассудка, отличающую его от других возможных [рассудков].

Вполне естественно, что эта случайность находится в *особенном*, которое способность суждения должна подвести под *общее* в рассудочных понятиях, ведь через общее *нашего* (человеческого) рассудка особенное не определяется; и случайно то, что разные вещи, которые имеют один общий им признак, могут нашему восприятию казаться различными. Наш рассудок есть способность [давать] понятия, т. е. дискурсивный рассудок, для которого, конечно, должно быть случайным то, какого рода и до какой степени различным может быть особенное, которое может быть ему дано в природе и подведено под его понятия. Но так как для познания требуется также созерцание и так как способность *полной спонтанности созерцания* была бы познавательной способностью, отличной от чувственности и совершенно независимой от нее, значит, была бы рассудком в самом общем значении этого слова, то можно мыслить себе и *интуитивный* рассудок (нега-

тивно, а именно только как не дискурсивный), который не идет от общего к особенному и далее к единичному (через понятия) и для которого нет этой случайности согласия природы в ее продуктах с рассудком по *частным* законам, а ведь именно эта случайность делает столь трудным для рассудка приведение многообразия природы к единству познания — дело, которое наш рассудок может осуществить только через соответствие природных признаков с нашей способностью [давать] понятия, что очень случайно и в чем созерцающий рассудок не нуждается.

Наш рассудок, следовательно, имеет ту особенность для способности суждения, что в познании посредством него особенное не определяется через общее и, стало быть, особенное не может быть выведено только из общего; тем не менее это особенное в многообразии природы должно согласоваться с общим (через понятия и законы), чтобы его можно было подвести под общее; а при таких обстоятельствах это согласие должно быть очень случайным и не иметь определенного принципа для способности суждения.

Но для того чтобы иметь возможность по крайней мере мыслить такое согласие вещей природы со способностью суждения (которое мы представляем себе возможным только как случайное, стало быть только через направленную на это цель), мы должны в то же время мыслить и другой рассудок, по отношению к которому, и притом до всякой приписываемой ему цели, мы могли бы это согласие законов природы с нашей способностью суждения, мыслимое для нашего рассудка только через посредство целей, представить как *необходимое*.

Именно наш рассудок имеет то свойство, что в своем познании, например причины продукта, он должен идти от *аналитически общего* (от понятий) к особенному (к данному эмпирическому созерцанию); при этом он ничего не определяет в отношении многообразия особенного, а должен ожидать этого определения для способности суждения от подведения эмпирического созерцания (если предмет есть продукт природы) под понятие. Но мы можем мыслить себе и такой рассудок,

который, поскольку он не дискурсивен подобно нашему, а интуитивен, идет от *синтетически общего* (созерцания целого, как таковóго) к особенному, т. е. от целого к частям; следовательно, такой, представление которого о целом не заключает в себе *случайности* связи частей, чтобы определенную форму целого сделать возможной, в чем нуждается наш рассудок, который должен идти от частей как оснований, мыслимых общим образом, к различным подлежащим подведению под них возможным формам как следствиям. В соответствии со свойством нашего рассудка реальное целое природы надо, напротив, рассматривать только как действие сходящихся движущих сил частей. Но если мы не хотим представлять себе возможность целого как зависящую от частей — так, как представляет себе это наш дискурсивный рассудок, — а хотим в соответствии с интуитивным (прообразным) рассудком мыслить возможность частей (имея в виду их свойство и связь) как зависящую от целого, то сообразно той же особенности нашего рассудка это может происходить не так, чтобы целое содержало в себе основание возможности соединения частей (что́ в дискурсивном способе познания было бы противоречием), а только так, что *представление* о целом содержит в себе основание возможности формы этого целого и относящегося сюда соединения частей. А так как целое было бы в таком случае действием, *продуктом*, *представление* о котором рассматривается как *причина* его возможности, а продукт причины, определяющее основание которой есть только представление о ее действии, называется целью, то отсюда следует, [во-первых], что если мы представляем себе продукты природы возможными не по каузальности естественных законов материи, а по другому виду каузальности, а именно только по каузальности целей и конечных причин, то это следствие особого свойства нашего рассудка; [во-вторых], что этот принцип касается не возможности самих вещей такого рода (даже рассматриваемых как явления) по этому способу возникновения, а только суждения о них, возможного для нашего рассудка. При этом мы также понимаем, почему мы в естествознании далеко не удов-

летворяемся объяснением продуктов природы через целевую каузальность, а именно потому, что мы требуем в естествознании рассматривать естественное возникновение лишь в соответствии с нашей способностью судить о них, т. е. в соответствии с рефлектирующей способностью суждения, а не в соответствии с самими вещами ради определяющей способности суждения. Здесь вовсе нет необходимости доказывать, что такой intellectus archetypus возможен; мы только утверждаем, что сопоставление нашего дискурсивного, нуждающегося в образах рассудка (intellectus ectypus) со случайностью такого свойства ведет нас к этой идее (некоего intellectus archetypus), не содержащей в себе никакого противоречия.

Когда мы рассматриваем материю как целое по его форме в качестве продукта частей и их сил и как их способность самостоятельно соединяться (примышляя другие материи, которые сближают эти части одна с другой), то мы представляем себе механический способ возникновения этого целого. Но таким способом у нас отнюдь не получится понятия о целом как цели, внутренняя возможность которого непременно предполагает идею о целом, от которой зависят даже свойство и способ действия частей, как мы и должны представлять себе органическое тело. Но отсюда, как было указано выше, еще не следует, что механическое возникновение подобного рода тела невозможно; это означало бы, что представлять такого рода единство в соединении многообразного невозможно (т. е. противоречиво) *для любого рассудка*, если идея этого единства не есть в то же время и его производящая причина, т. е. без преднамеренного порождения. Такой вывод, однако, действительно следовал бы отсюда, если бы мы имели право рассматривать материальные предметы как вещи в себе. Тогда единство, которое составляет основание возможности образований природы, было бы исключительно единством пространства; но такое основание есть не реальное основание порождений, а только формальное условие их, хотя с реальным основанием, которое мы ищем, оно имеет некоторое сходство, а именно ни одна часть в нем не может быть определена

вне отношения к целому (представление о котором лежит, следовательно, в основании возможности частей). Но так как можно по крайней мере рассматривать материальный мир как одно лишь явление и мыслить нечто как вещь в себе (которая не есть явление) в качестве субстрата, а этому субстрату приписывать соответствующее интеллектуальное созерцание (хотя оно и не есть наше), то имеется — хотя и непознаваемое для нас — сверхчувственное реальное основание для природы, к которой принадлежим и мы сами и в которой, следовательно, мы стали бы рассматривать то, что в ней необходимо как предмет [внешних] чувств, по механическим законам, а согласие и единство частных законов и сообразных с ними форм, которые мы должны считать для нее случайностью, стали бы в то же время рассматривать как предмет разума в ней (да и природы в целом как системы) по телеологическим законам и [таким образом] судить о них по двоякого рода принципам, причем телеологический способ объяснения отнюдь не исключает механического, поскольку они вовсе не противоречат друг другу.

Отсюда видно, почему легко предположить, но трудно доказать и утверждать с достоверностью ту мысль, что хотя принцип механического выведения целесообразных продуктов природы может существовать наряду с телеологическим, но он отнюдь не может сделать последний излишним, т. е. хотя на вещи, которую мы должны рассматривать как цель природы (на организме), и можно испробовать все уже открытые и еще не открытые законы механического возникновения и хотя здесь можно надеяться на хорошие результаты, все же для [объяснения] возможности такого продукта никогда нельзя обойтись без ссылки на совершенно отличное от этого основание возникновения, а именно на целевую каузальность, и никакой человеческий разум (даже никакой конечный разум, который по качеству был бы подобен нашему, но превосходил бы его по степени) никоим образом не мог бы надеяться понять возникновение даже травинки на основании одних только механических причин. В самом деле, если для способности суждения телеологическая связь

причин и действий совершенно необходима для возможности такого предмета, даже для того, чтобы изучать ее, руководствуясь только опытом; если для внешних предметов как явлений вообще нельзя найти достаточное основание, относящееся к целям, а это основание, которое также лежит в природе, тем не менее надо искать только в сверхчувственном субстрате ее, но всякое проникновение в этот субстрат для нас исключено, — то мы никак не можем из самой природы почерпнуть основания для объяснения целевых связей и, принимая во внимание свойство человеческой познавательной способности, должны искать высшее основание для этого в первоначальном рассудке как причине мира.

§ 78. О соединении принципа всеобщего механизма материи с телеологическим принципом в технике природы

Для разума бесконечно важно не упускать из виду механизм природы в ее порождениях и при объяснении их не пренебрегать им, так как без него невозможно проникнуть в природу вещей. Если даже согласятся с нами, что главный зодчий непосредственно создал формы природы такими, какими они искони существуют, или предопределил те формы, которые в своем развитии постоянно складываются по одному и тому же образцу, то это нисколько не поможет нашему познанию природы, так как мы не знаем способа действия этого существа и его идей, которые должны заключать в себе принципы возможности предметов природы, и не можем, исходя из него, объяснить природу как бы сверху вниз (a priori). Но если, исходя из форм предметов опыта, следовательно, как бы снизу вверх (a posteriori), предполагая найти в них целесообразность, чтобы объяснить ее, мы будем ссылаться на причину, действующую согласно целям, то мы будем давать чисто тавтологическое объяснение и обманывать разум словами, не говоря уже о том, что, когда мы с таким способом объяснения теряемся в запредельном, куда уже не может следовать за нами познание природы,

разум побуждается к поэтической мечтательности, а предохранять от нее он как раз и призван прежде всего.

С другой стороны, столь же необходима и максима разума — не упускать из виду в продуктах природы принцип целей, так как этот принцип хотя и не делает способ их возникновения более понятным для нас, все же хороший эвристический принцип для исследования частных законов природы, даже если допустить, что им не будут пользоваться для объяснения самой природы, ибо, хотя она явно обнаруживает преднамеренное единство цели, их все еще называют целями природы, т. е. ищут основание их возможности, не выходя за пределы природы. Но так как в конце концов надо коснуться вопроса об этой возможности, то в той же мере необходимо мыслить для нее особый вид каузальности, который не обнаруживается в природе и не есть каузальность механики естественных причин, ибо для восприятия многих форм, отличных от тех, которые может иметь материя по этой механике, необходимо присовокупить спонтанность причины (которая, следовательно, не может быть материей), так как без нее для этих форм нельзя указать никакое основание. Прежде чем сделать этот шаг, разум должен, правда, действовать осмотрительно и не пытаться признавать телеологической всякую технику природы, т. е. продуктивную способность ее, которая обнаруживает целесообразность фигуры только для нашего схватывания (как в созданных по правилам [reguläre] телах), а до поры до времени должен еще рассматривать ее как возможную чисто механическим путем; но если он из-за этого будет полностью исключать телеологический принцип, если и там, где целесообразность для исследования разумом возможности природных форм через их причины обнаруживается бесспорно как отношение к другому виду каузальности, все же будет придерживаться одного только механизма, то разум непременно станет в такой же мере фантастическим и увлеченным химерами относительно таких сил природы, которые нельзя и помыслить, в какой его делает мечтательным чисто телеологический способ объясне-

ния, вовсе не принимающий во внимание механизм природы.

В одной и той же вещи природы нельзя объединять оба принципа как основоположения объяснения (дедукции) одного из другого, т. е. их нельзя объединять как догматические и конститутивные принципы понимания природы для определяющей способности суждения. Если я, например, считаю, что личинку надо рассматривать как продукт одного только механизма материи (нового образования, которое она сама собой осуществляет, когда ее элементы освобождаются через гниение), то я не могу выводить тот же самый продукт из той же самой материи как каузальности действования согласно целям. Если, наоборот, я признаю этот же продукт целью природы, то я не могу здесь полагаться на механический способ возникновения его и признавать такой способ конститутивным принципом суждения о нем по его возможности и таким образом соединить оба принципа. В самом деле, один способ объяснения исключает другой, пусть даже объективно оба основания возможности такого продукта покоятся на одном основании, но мы не обратили внимания на это основание. Принцип, который должен сделать возможной совместимость обоих принципов при суждении о природе согласно им, следовало бы усматривать в том, чтó лежит вне обоих (стало быть, и вне возможного эмпирического представления о природе), но содержит основание последнего, т. е. в сверхчувственном, и каждый из этих двух способов объяснения следует с ним соотносить. А так как о сверхчувственном мы можем иметь лишь неопределенное понятие основания, которое делает возможным суждение о природе по эмпирическим законам, но не можем более точно определить это основание каким-либо предикатом, то отсюда следует, что соединение обоих принципов может покоиться не на основании *объяснения* (Explication) возможности продуктов по данным законам для *определяющей* способности суждения, а только на основании *изложения* (Exposition) ее для рефлектирующей способности суждения. — В самом деле, объяснить — значит вывести из принципа, который надо поэтому ясно

знать и указать. Принцип же механизма природы и принцип ее каузальности [согласно целям] в одном и том же продукте природы должны соединиться в одном высшем принципе и оба вместе должны вытекать из него, иначе они не могли бы совмещаться при изучении природы. Но если этот объективно общий и, следовательно, обосновывающий общность зависящих от него максим естествознания принцип таков, что хотя его и можно указать, но никогда нельзя познать его определенно и ясно указать для применения в могущих встретиться случаях, то из такого принципа нельзя извлечь и никакого объяснения, т. е. ясного и определенного выведения возможности продуктов природы, возможных по этим двум разнородным принципам. Этот общий принцип механического выведения, с одной стороны, и телеологического — с другой, и есть *сверхчувственное*, которое мы должны положить в основу природы как явления. Но об этом принципе мы никак не можем в теоретическом отношении составить себе какое-либо утвердительно определенное понятие. Следовательно, каким образом природа (по своим частным законам) составляет по нему как принципу систему для нас, которую можно было бы признать возможной и по принципу возникновения из физических причин, и по принципу конечных причин, — этого никоим образом нельзя объяснить; только когда в природе встречаются предметы, возможность которых мы не можем мыслить, исходя из принципа механизма (который всегда притязает на [объяснение] любого предмета природы), не опираясь при этом на телеологические основоположения, предполагают, что можно смело отыскивать законы природы сообразно с обоими (раз возможность ее продуктов познаваема для нашего рассудка из того или другого принципа), не наталкиваясь на кажущееся противоречие, которое возникает между принципами суждения о нем, так как здесь обеспечена по крайней мере возможность того, что оба они и объективно могут быть соединены в одном принципе (так как они касаются явлений, которые предполагают сверхчувственное основание).

Хотя и механизм, и телеологический (преднамеренный) техницизм природы в отношении одного и того же продукта и его возможности могут быть подчинены одному общему и высшему принципу природы сообразно частным законам, тем не менее, поскольку этот принцип *трансцендентен*, мы не можем ввиду ограниченности нашего рассудка соединить оба принципа *в объяснении* одного и того же порождения природы, если даже внутренняя возможность этого продукта *понятна* только через целевую каузальность (как у органических материй). Следовательно, остается в силе вышеприведенное основоположение телеологии, что согласно свойству человеческого рассудка для возможности организмов в природе допустима лишь одна причина — преднамеренно действующая и что один только механизм природы недостаточен для объяснения этих ее продуктов, хотя тем самым не имеется в виду с помощью этого основоположения решить вопрос о самой возможности таких вещей.

А так как это основоположение есть лишь максима для рефлектирующей, а не для определяющей способности суждения и потому имеет силу только субъективно для нас, а не объективно для возможности самих вещей этого рода (где оба способа возникновения вполне могли бы быть объединены в одном и том же основании) и так как, далее, без присовокупляемого к телеологически мыслимому способу возникновения понятия об имеющемся здесь механизме природы вообще нельзя рассматривать такое возникновение как продукт природы, — то вышеуказанная максима предполагает в то же время необходимость соединения обоих принципов при суждении о вещах как целях природы, но не для того, чтобы полностью или в некоторых отношениях заменить один другим. В самом деле, то, чтó (нами по крайней мере) мыслится возможным согласно намерению, нельзя заменить никаким механизмом, а вместо того, чтó признается необходимым согласно этому механизму, нельзя предположить никакую случайность, которая нуждалась бы в цели в качестве определяющего основания; нужно только одно (механизм) подчинить другому (преднамеренному техни-

цизму), что вполне возможно по трансцендентальному принципу целесообразности природы.

В самом деле, там, где цели мыслятся как основания возможности тех или иных вещей, надо допускать и средство, закон действия которого *сам по себе* не нуждается ни в чем предполагающем цель, следовательно, может быть механическим и тем не менее подчиненной причиной преднамеренных действий. Поэтому даже в органических продуктах природы, а тем более в тех случаях, когда ввиду бесконечного множества их мы допускаем преднамеренность в связи естественных причин по частным законам (по крайней мере исходя из дозволительной гипотезы) также и в качестве *всеобщего принципа* рефлектирующей способности суждения для природы как целого (для мира), — можно в порождениях природы мыслить значительное и даже всеобщую связь механических законов с телеологическими, не смешивая принципы суждения об этих порождениях и не заменяя один другим, так как при телеологическом суждении материя, даже если форма, которую она принимает, признается возможной только согласно намерению, все же по своей природе, сообразно с механическими законами, может быть подчинена этой представляемой цели также в качестве средства; правда, поскольку основание этой совместимости заключается в том, чтó не есть ни то, ни другое (ни механизм, ни целевая связь), а есть сверхчувственный субстрат природы, о котором мы ничего не познаем, не следует сливать для нашего (человеческого) разума оба способа представления о возможности таких объектов; мы можем судить о них лишь как об основанных на высшем рассудке согласно связи конечных причин, и тем самым мы ничего не отнимаем от телеологического способа объяснения.

А так как совершенно неопределенно и для нашего разума навсегда неопределимо то, сколько делает механизм природы в качестве средства для каждой конечной цели в ней, и так как ввиду вышеупомянутого умопостигаемого принципа возможности природы вообще вполне можно допустить, что природа везде возможна по двояким всеобщим образом согласующимся зако-

нам (физическим законам и законам конечных причин), хотя мы и не можем усмотреть, как это происходит, — то мы не знаем также, докуда простирается этот возможный для нас механический способ объяснения; достоверно только одно: как бы мы ни преуспели в нем, он всегда будет недостаточен для вещей, которые мы признаем целями природы, и, следовательно, по свойству нашего рассудка мы должны все такие основания подчинять телеологическому принципу.

На этом основывается право и — ввиду большого значения, которое исследование природы по принципу механизма имеет для теоретического применения нашего разума, — также долг: все продукты и события природы, даже самые целесообразные, объяснять механически настолько, насколько это в нашей возможности (пределы которой для этого способа изучения мы не можем указать); но при этом мы никогда не должны упускать из виду, что те продукты, которые мы можем поставить для изыскания только под понятие разума о цели соответственно существенному свойству нашего разума, мы в конце концов должны, несмотря на эти механические причины, подчинять целевой каузальности.

ПРИЛОЖЕНИЕ

УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ, КАСАЮЩЕЕСЯ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

§ 79. Следует ли трактовать телеологию как принадлежащую к учению о природе

В энциклопедии всех наук каждая наука должна иметь свое определенное место. Если это философская наука, то ее место в теоретической или практической части ее и, если она относится к первой, то место ее или в учении о природе, поскольку она изучает то, что может быть предметом опыта (следовательно, в учении о телах, о душе и общей космологии), или в богословии (о первооснове мира как совокупности всех предметов опыта).

Спрашивается: какое место подобает телеологии? Относится ли она к (собственно, так называемому) естествознанию или же к теологии? Возможно только одно из двух, ибо ни одна наука не может относиться к переходному состоянию из одной науки в другую, так как оно означало бы только согласование или организацию системы, а не какое-либо место в ней.

Само собой понятно, что она не принадлежит к теологии как часть ее, хотя может найти в ней самое широкое применение. В самом деле, телеология имеет своим предметом порождения природы и их причину и, хотя она указывает для этих причин основание (бога-творца), которое находится за пределами природы и выше ее, все же делает это не для определяющей, а только для рефлектирующей способности суждения в изучении природы (чтобы суждение о вещах в мире направлять идеей в соответствии с человеческим рассудком согласно этой идее как регулятивному принципу).

Так же мало она кажется принадлежащей и к естествознанию, которое нуждается в определяющих, а не только рефлектирующих принципах, дабы указывать объективные основания действий природы. В самом деле, теория природы или механическое объяснение ее явлений на основе ее действующих причин ничего не приобретают от того, что их рассматривают по соотношению целей. Установление целей природы в ее продуктах, поскольку они образуют систему по телеологическим понятиям, относится, собственно, только к описанию природы, которое составлено по особой путеводной нити, где разум занимается, правда, превосходным преподаванием и с практической стороны целесообразным в некоторых отношениях делом, но не разъясняет возникновение и внутреннюю возможность этих форм, а такое разъяснение как раз и есть главная задача теоретического естествознания.

Телеология, как наука, не принадлежит, следовательно, ни к какой доктрине, а принадлежит только к критике, и притом к критике особой познавательной способности, а именно способности суждения. Но поскольку она заключает в себе априорные принципы, она может и должна указать тот метод, с помощью которого надо судить о природе по принципу конечных причин; таким образом, ее учение о методе имеет по крайней мере негативное влияние на способ исследования теоретического естествознания, а также на отношение, которое естествознание может в метафизике иметь к теологии как пропедевтика метафизики.

§ 80. О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы

Право объяснять все продукты природы только механическим способом само по себе не ограничено; но *способность обходиться* одним лишь этим способом не только весьма ограничена ввиду свойства нашего рассудка, когда он имеет дело с вещами как целями природы, но границы эти ясно очерчены, а именно так, что согласно принципу способности суждения одним

только первым способом ничего нельзя добиться для объяснения целей природы, стало быть, суждение о таких продуктах мы вместе с тем всегда должны подчинять телеологическому принципу.

Поэтому разумно и даже похвально следовать за механизмом природы для объяснения продуктов природы, насколько это возможно с вероятностью, а уж если отказываться от этой попытки, то не потому, что *само по себе* невозможно встретить целесообразности природы на его пути, а потому, что это невозможно *для нас* как людей; для этого нужно иное созерцание, а не чувственное созерцание, и нужно определенное познание умопостигаемого субстрата природы, исходя из которого можно было бы указать основание самого механизма явлений по частным законам; а это совершенно превосходит всю нашу способность.

Следовательно, для того чтобы естествоиспытатель не оставался в проигрыше, он должен в суждении о вещах, понятие о которых как целях природы несомненно обосновано (об организмах), всегда полагать в основу какую-нибудь первоначальную организацию, которая пользуется самим этим механизмом, чтобы создавать другие органические формы или же развивать свою собственную в новые образования (которые, однако, всегда следуют из указанной цели и сообразно с ней).

Похвально посредством сравнительной анатомии обозреть великое творение органической природы, дабы узнать, не находится ли в нем нечто подобное системе, и притом согласно принципу возникновения, с тем чтобы не останавливаться перед принципом суждения (который ничего не разъясняет для понимания их возникновения) и малодушно отказываться от всякого притязания на *понимание природы* в этой области. Согласованность столь многих видов животных в одной общей схеме, которая, по-видимому, лежит в основе не только строения их костей, но и расположения остальных частей, где удивительная простота плана может производить путем укорачивания одних частей и удлинения других, свертывания этих и развертывания тех столь великое многообразие видов, дает нам,

хотя и слабый, луч надежды на то, что здесь можно было бы добиться чего-то также с помощью принципа механизма природы, без которого вообще не может быть естествознания. Эта аналогия форм, поскольку они при всем различии кажутся порожденными по одному общему прообразу, подкрепляет предположение о действительном их родстве по происхождению от одной общей праматери через постепенное сближение пород животных, начиная с той, в которой принцип целей, по-видимому, проявляется больше всего, т. е. от человека до полипа, а от полипа даже до мхов и лишаев и, наконец, до низшей еще заметной для нас ступени природы — до грубой материи: из нее и из сил ее, как нам кажется, происходит по механическим законам (подобно тем, по которым эта материя действует, образуя кристаллы) вся техника природы, которая в организмах так непонятна для нас, что мы вынуждены для этого мыслить другой принцип.

Здесь *археологу* природы предоставляется возможность по сохранившимся следам древнейших ее катаклизмов в соответствии с известным ему или предполагаемым механизмом ее воссоздать возникновение всего великого семейства творений (ведь именно так следует представлять себе дело, если вышеуказанное всеохватывающее родство должно иметь основание). Он может [воссоздать картину того, как] материнское лоно земли, которая только что вышла из своего хаотического состояния (подобно большому животному), первоначально производит творения менее целесообразной формы, а эти — другие, которые уже образовались в большем соответствии с местом их рождения и с их взаимным отношением, пока сама эта прародительница, отвердев и окостенев, не ограничила своих рождений определенными, более уже не меняющимися видами, причем ее многообразие осталось таким, каким оно было в конце деятельности этой плодотворной формирующей силы. — Тем не менее, однако, археолог должен для этого приписать общей праматери целесообразную организацию, направленную на все эти творения, ибо в противном случае вообще нельзя мыслить целевую форму продуктов животного и расти-

тельного царства по их возможности *. Но тогда он отодвигает основание объяснения еще дальше и уже не вправе считать возникновение этих двух царств независимым от условия конечных причин.

Даже то, что касается изменений, которым случайно подчинены те или иные особи органических видов, когда находят, что измененный таким образом характер их передается по наследству и входит в способность воспроизведения, следует рассматривать лишь как случайное развитие первоначально существующих в [данном] роде целесообразных задатков для самосохранения вида, так как рождение себе подобных, при общей внутренней целесообразности организма, тесно связано с условием — не включать в способность воспроизведения ничего такого, что в подобной системе целей не относится к одному из неразвитых первоначальных задатков. В самом деле, если отказываются от этого принципа, то уже нельзя быть уверенным, не случайного ли бесцельного происхождения также многие особенности (Stücke) формы, присущей в настоящее время данному виду; и принцип телеологии — не рассматривать в организме нецелесообразным то, что́ сохраняется в дальнейших поколениях его рода, — тем самым стал бы в применении очень ненадежным и имел

* Гипотезу такого рода можно назвать рискованным делом разума, хотя, быть может, имеется не много естествоиспытателей, даже самых проницательных, которым она не приходила подчас на ум. В самом деле, она не так нелепа, как generatio aequivoca, под которым понимают возникновение организмов через механизм грубой неорганической природы. Она все еще была бы generatio univoca в самом общем значении слова, поскольку нечто органическое порождается другим органическим, хотя бы специфически отличным от него в этом виде организмов, например если некоторые водяные животные постепенно преобразовались в болотных животных, а из них через несколько поколений — в животных наземных. A priori, в суждении одного лишь разума, это не содержит в себе никакого противоречия. Но опыт не дает нам никакого примера этого; и согласно ему, скорее, всякое рождение, которое мы знаем, есть generatio homonyma, а не только univoca в противоположность рождению из неорганического вещества; оно производит продукт, даже по организации однородный с порождающим, а generatio heteronyma, насколько простирается наше приобретенное опытом познание природы, нигде не встречается.

бы силу только для первоначального рода (которого мы уже не знаем).

Против тех, кто считал необходимым признавать для всех таких целей природы телеологический принцип суждения, т. е. архитектонический рассудок, Юм делает следующее возражение: с таким же правом можно было бы спросить, как возможен подобный рассудок, т. е. каким образом различные способности и свойства, которые составляют возможность рассудка, имеющего в то же время и производящую силу, могли так целесообразно сойтись в одном организме? — Но это пустячное возражение. Ведь вся трудность вопроса о первом возникновении вещи, содержащей в себе цели и только через них и понятной, состоит в выяснении того, что́ составляет единство основания для соединения *вне друг друга* находящегося многообразия в этом продукте; ведь если это основание усматривается в рассудке некоторой производящей причины как простой субстанции, то на этот вопрос, поскольку он телеологический, дается удовлетворительный ответ уже тем, что если причину ищут только в материи как агрегате многих субстанций вне друг друга, то здесь совершенно нет единства принципа для внутренне целесообразной формы ее образования; и *автократия* материи в порождениях, которые наш рассудок может понять только как цели, есть слово без смысла.

Вот почему те, кто для объективно целесообразных форм материи ищет высшее основание их возможности, не признавая за этим основанием в то же время и рассудка, охотно представляют мировое целое единой всеобъемлющей субстанцией (пантеизм) или (что составляет только более определенное объяснение предыдущего) совокупностью многих определений, присущих единой *простой субстанции* (спинозизм); [и делают это] только для того, чтобы выведать условие всякой целесообразности, [т. е.] *единство* основания; при этом они хотя и удовлетворяют *одному* условию задачи, а именно единству в целевой связи, посредством чисто онтологического понятия о простой субстанции, но ничего не указывают для *другого* условия, а именно для отношения ее к своему следствию как *цели*, бла-

годаря чему это онтологическое основание было бы точнее определено для данного вопроса; стало быть, они никак не отвечают на *весь* вопрос. Этот вопрос остается без всякого ответа (для нашего разума) и тогда, когда мы представляем себе эту первооснову вещей не как простую *субстанцию*, ее особенность для специфического свойства основывающихся на ней природных форм, а именно для единства целей, не как особенность мыслящей (intelligenten) субстанции, а отношение ее к этим формам (ввиду случайности, которую мы находим во всем, что мы мыслим возможным только как цель) не как отношение *каузальности*.

§ 81. О присоединении механизма к телеологическому принципу в объяснении цели природы как продукта природы

Так же как согласно предыдущему параграфу одного механизма природы еще недостаточно для того, чтобы по нему мыслить себе возможность организма, — его следует (по крайней мере по свойству нашей познавательной способности) первоначально подчинить преднамеренно действующей причине, — точно так же для того, чтобы рассматривать организм также как продукт природы и судить о нем как о таком продукте, одного лишь телеологического основания такого организма недостаточно, если механизм природы не присоединяется к организму как бы в качестве орудия преднамеренно действующей причины, целям которой тем не менее подчинены механические законы природы. Для нашего разума непонятна возможность такого соединения двух совершенно различных видов каузальности, а именно природы в ее всеобщей закономерности с идеей, которую природа ограничивает особой формой, основания для чего она сама не имеет; эта возможность заложена в сверхчувственном субстрате природы, о котором мы ничего не можем определить утвердительно, кроме того, что он сущность в себе, а знаем мы лишь явление ее. Но принцип — все, что мы считаем относящимся к этой природе (phaenomenon) или продуктом ее, мы должны мыслить связанным с ней и по механи-

ческим законам — тем не менее остается в силе, так как без этого вида каузальности организмы как цели природы не были бы продуктами природы.

Но если принимается телеологический принцип возникновения таких организмов (иначе и быть не может), то в основу причины их внутренне целесообразной формы можно полагать или *окказионализм*, или *престабилизм*[35]. Согласно первому, высшая причина мира сообразно с своей идеей непосредственно дает органическое образование при каждом случае совокупления смешивающейся в нем материи. Согласно второму, высшая причина мира заложила в первоначальные продукты своей мудрости только задатки, при помощи которых организм производит себе подобных, а вид сохраняет себя неизменным. Гибель особей непрерывно возмещается их природой, работающей вместе с тем и над их разрушением. Если признать окказионализм в создании организмов, совершенно теряется вся природа и вместе с ней прекращается всякое применение разума в суждении о возможности такого рода продуктов; поэтому можно предположить, что эту систему не примет никто из тех, кто сколько-нибудь интересуется философией.

Престабилизм в свою очередь допускает двоякое воззрение: каждый организм, рожденный от ему подобного, он рассматривает или как *эдукт*, или как *продукт* первого. Система рождений только как эдуктов называется системой *индивидуальной преформации* или *теорией эволюции*; система рождений как продуктов называется системой *эпигенеза*[36]; эту последнюю систему можно назвать также системой *родовой преформации*, так как продуктивная способность рождающих по внутренним целесообразным задаткам, которые достались их основному роду, следовательно, специфическая форма была уже virtualiter преформирована. Соответственно этому противостоящую ей теорию индивидуальной преформации лучше было бы называть *теорией инволюции* (или теорией включения).

Поборники *теории эволюции*, которые каждую особь исключают из формирующей силы природы, чтобы непосредственно получить ее из рук творца, не хотели

согласиться с тем, чтобы это происходило по гипотезе окказионализма, а именно чтобы совокупление было только формальностью, при которой высшая разумная причина мира каждый раз непосредственно своими руками решает создать плод, предоставляя на долю матери только развитие и питание его. Они высказывались за преформацию, как будто не одно и то же, в начале или в ходе развития мира возникают сверхъестественным образом подобные формы; как будто случайным творением не сберегалось бы огромное количество сверхъестественных устроений, которые были бы нужны для того, чтобы эмбрион, сформированный в начале мира, в течение долгого времени вплоть до своего развития не пострадал от действия разрушительных сил природы и сохранился невредимым; как будто неизмеримо большее количество таких преформированных организмов, чем те, которые когда-нибудь должны возникнуть и развиться, а вместе с ними и столько же творений, не становится тем самым ненужным и бесцельным. Но они хотели по крайней мере кое-что в этом предоставить природе, чтобы не впасть в полную гиперфизику, которая делает излишним всякое естественное объяснение. Они, правда, еще крепко держались за свою гиперфизику, обнаружив даже в уродах (которых нельзя ведь считать целями природы) удивительную целесообразность, хотя бы она имела целью только одно: чтобы анатом когда-нибудь был смущен ею как бесцельной целесообразностью и почувствовал сильное удивление. Но они никак не могли объяснить на основе системы преформации рождение ублюдков, а должны были приписать мужскому семени, за которым они, впрочем, признавали только механическое свойство — служить первым питательным средством для эмбриона, еще и целесообразную формирующую силу, какую они в отношении всего продукта рождения от двух особей той же самой породы не хотели признать ни для одной из них.

Но если бы даже и не знали великого преимущества защитника *эпигенеза*, которое он имеет перед сторонником индивидуальной преформации в вопросе об эмпирических основаниях для доказательства своей тео-

рии, то разум уже заранее и с особой благосклонностью должен высказаться за его способ объяснения, так как в отношении вещей, которые с самого начала можно было представлять возможными только исходя из каузальности целей, эта теория рассматривает природу, по крайней мере в том, что касается размножения, как самопорождающую, а не только как развивающую и таким образом с минимальным проявлением сверхъестественного все остальное с самого начала предоставляет природе (но не говорит ничего определенного об этом первом начале, о которое спотыкается физика вообще, как бы она ни старалась дойти до него по какой угодно цепи причин).

В отношении этой теории эпигенеза никто не сделал больше, чем господин надворный советник Блюменбах [37], и для доказательства ее, и для установления истинных принципов ее применения отчасти благодаря ограничению ее слишком необдуманного применения. Весь физический способ объяснения этих образований он начинает с органической материи. Ибо то, что грубая материя первоначально сама образовалась по механическим законам, что из природы безжизненного могла возникнуть жизнь и что материя сама собой могла принять форму самой себя поддерживающей целесообразности, — все это он вполне справедливо признает противным разуму; но в то же время он оставляет за механизмом природы, подчиненным непостижимому для нас *принципу* первоначальной *организации*, неопределимое, но вместе с тем и несомненное участие; способность материи для этого (в отличие от вообще присущей ей чисто механической *формирующей силы*) в органическом теле называется им *стремлением к формированию* (стоящим как бы под высшим руководством и наставлением первой).

§ 82. О телеологической системе во внешних отношениях организмов

Под внешней целесообразностью я понимаю ту, когда одна вещь природы служит другой средством к цели. А вещи, у которых нет никакой внутренней целесо-

образности или которые не предполагают ее для своей возможности, каковы земля, воздух, вода и т. д., тем не менее могут быть очень целесообразными внешне, т. е. по отношению к другим предметам, но эти предметы должны быть организмами, т. е. целями природы, иначе нельзя было бы первые рассматривать как средство. Так, воду, воздух и землю нельзя считать средством для нагромождения горных цепей, так как горы не содержат в себе ничего такого, что требовало бы основания возможности их согласно целям, по отношению к чему, следовательно, их причину никогда нельзя представлять под предикатом средства (которое было бы для этого использовано).

Внешняя целесообразность есть совершенно другое понятие, чем понятие внутренней целесообразности, которая связана с возможностью предмета независимо от того, есть ли сама его действительность цель или нет. Об организме можно еще спросить: для чего он существует? Но не легко это спрашивать о вещах, в которых признают только действие механизма природы. В самом деле, в организмах мы уже представляем себе целевую каузальность для их внутренней возможности, некий творящий рассудок, и эту деятельную способность относим к определяющему основанию его, [т. е.] к намерению. Есть только одна внешняя целесообразность, которая связана с внутренней целесообразностью организации и которая без всякого вопроса о том, для какой именно цели должен существовать этот организм, тем не менее во внешнем отношении служит средством к цели. Это организация обоих полов в их отношении друг к другу для продолжения рода; ведь здесь, как и у особи, можно спрашивать: зачем должна была существовать такая пара? Ответ таков: только она и составляет здесь *организующее* целое, хотя она и не есть целое, организованное в одном теле.

Если же спрашивают, для чего существует вещь, то отвечают: или что ее существование и ее порождение не имеют никакого отношения к преднамеренно действующей причине, и, значит, всегда имеют в виду ее возникновение из механизма природы; или же что есть

какое-то преднамеренное основание ее существования (как случайного предмета природы), и эту мысль вряд ли можно отделить от понятия об органической вещи: так как внутренней возможности продукта мы должны придать каузальность конечных причин и идею, которая лежит в основании этой каузальности, то и существование этого продукта мы можем мыслить только как цель. В самом деле, представляемое действие, представление о котором есть также определяющее основание разумно действующей причины для его порождения, называется *целью*. В этом случае можно сказать: или что цель существования такого предмета природы лежит в нем самом, т. е. что он не только цель, по и *конечная цель*; или что эта цель находится вне его, в другом предмете природы, т. е. что он существует целесообразно не как конечная цель, а необходимым образом также и как средство.

Если мы обозрим всю природу, мы не найдем в ней как природе никакого существа, которое могло бы притязать на преимущество быть конечной целью творения, и можно даже a priori доказать, что то, что могло бы еще быть для природы *последней целью*, по всем возможным определениям и свойствам, какими только можно было бы наделить его, все же как природная вещь не может быть *конечной целью*.

Если посмотреть на растительное царство, то первоначально ввиду той неизмеримой плодовитости, с какой оно распространяется почти на любой почве, можно было бы прийти к мысли, что его следует считать одним лишь продуктом такого же механизма природы, какой она обнаруживает в образованиях минерального царства. Но более близкое знакомство с невыразимо мудрой организацией в нем не позволяет нам остановиться на этой мысли и вызывает вопрос: для чего существуют эти растения? Если на это отвечают: для царства животных, которые питаются ими, чтобы во всем разнообразии своих пород распространиться по земле, то снова возникает вопрос: для чего существуют эти травоядные животные? Ответ мог бы быть таким: для хищных животных, которые могут питаться только тем, что́ обладает жизнью. Наконец, вопрос: для чего

существуют эти животные со всеми предыдущими царствами природы? — Для человека, которого рассудок учит различным образом использовать все эти создания. Здесь, на земле, человек — последняя цель творения, ибо здесь он единственное существо, которое может составить понятие о целях и из агрегата целесообразно сформированных вещей составить с помощью своего разума систему целей.

Вместе с фон Линнеем, который, по всей видимости, шел обратным путем, можно было бы сказать: травоядные животные существуют для того, чтобы сдерживать буйный рост растительного царства, который задушил бы многие виды их; хищные животные существуют для того, чтобы положить предел прожорливости тех животных; наконец, человек существует для того, чтобы, преследуя и сокращая число хищных животных, установить некоторое равновесие между созидающими и разрушающими силами природы. Таким образом, человек, хотя его и следовало бы признать в некотором отношении целью, в другом отношении все же занимает лишь положение средства.

Если принципом делают объективную целесообразность в многообразии пород земных творений и в их внешних отношениях друг к другу как целесообразно устроенных существ, то будет вполне соответствовать разуму, если мыслить в этом взаимоотношении опять-таки некую организацию и систему всех царств природы согласно конечным причинам. Но здесь опыт как будто резко противоречит максиме разума, особенно в том, что касается последней цели природы, которая все же нужна для возможности такой системы и которую мы можем усматривать только в человеке, ввиду того что в отношении его как одной из многих пород животных природа не сделала никакого исключения — ни в своих разрушительных силах, ни в созидающих, все подчинив своему механизму без какой-либо цели.

Первое, что в устройстве природы должно быть преднамеренно сделано для целесообразности всех природных существ на земле,— это, конечно, место их жительства, почва и та стихия, в которой они должны добывать средства для своего существования. Но более точ-

ное знание свойств этой основы всякого органического порождения указывает только на совершенно непреднамеренно действующие причины, притом скорее опустошающие, чем способствующие порождению, порядку и целям. Суша и море не только хранят в себе следы прежних грозных опустошений, которые постигли их и все, что было в них и на них, но все их строение, пласты земли на суше и границы моря имеют вид продукта диких всемогущих сил природы, действовавших в хаотическом состоянии. Как ни кажутся теперь целесообразными форма, строение и наклон суши для принятия воды из воздуха, для ключевых вод между пластами почвы различного рода (для некоторых продуктов) и для течения рек, более подробное изучение их показывает, что они возникли только как следствие отчасти огненных, отчасти водяных извержений и возмущений океана; и это касается как первоначального порождения этих форм, так главным образом последующих их преобразований вместе с гибелью их первых органических порождений *. Но если местожительство, суша и морские глубины для всех этих созданий указывают только на совершенно непреднамеренный механизм их порождения, то каким образом и по какому праву мы можем требовать для этих продуктов другого происхождения и отстаивать его? Хотя человек, как это будто доказывает самое точное исследование остатков указанных опустошений в природе (по мнению Кампера), находился вне этих катаклизмов, он все же настолько зависим от всех остальных земных созданий, что если признают господствующий

* Если раз принятое название *естественной истории* должно оставаться за описанием природы, то следовало бы в противоположность искусству назвать *археологией природы* то, что́ первое означает буквально, а именно представление о прежнем, *древнем* состоянии Земли, о котором можно делать основательные предположения, хотя и нельзя рассчитывать на достоверность. К этой археологии относились бы окаменелости, а к искусству — обточенные камни и т. д. В самом деле, так как действительно над этим (под названием теории Земли) работают постоянно, хотя и медленно, как и должно быть, то это название было бы дано не чисто воображаемому исследованию природы, а такому, к которому нас приглашает и призывает сама природа.

над всеми другими созданиями механизм природы, то и его следует включить в этот механизм, хотя рассудок человека (по крайней мере большей частью) мог бы его спасти от всех этих опустошений.

Но этот аргумент, кажется, доказывает больше того, что содержалось в намерении, ради которого он был приведен, а именно не только то, что человек не есть последняя цель природы и что — на том же основании — агрегат органических вещей природы на земле не может быть системой целей, но и то, что и продукты природы, которые прежде считались целями природы, не имеют другого происхождения, кроме механизма природы.

Однако в вышеуказанном разрешении антиномии принципов механического и телеологического способа возникновения организмов мы видели, что так как в отношении природы, формирующей по своим частным законам (к систематической связи которых у нас нет ключа), они суть только принципы рефлектирующей способности суждения, которые не определяют их происхождения, как такового, а только утверждают, что мы — по свойству нашего рассудка и нашего разума — можем мыслить происхождение организмов только согласно конечным причинам, — то не только позволительно максимально стремиться, более того, проявлять смелость в попытках объяснить их механически, но к этому призывает нас и разум, несмотря на то что мы знаем, что по субъективным причинам — ввиду особого характера и ограниченности нашего рассудка (а не потому, что механизм возникновения сам по себе противоречит происхождению согласно целям) — мы никогда не можем полностью удовлетвориться этим; наконец, что в сверхчувственном принципе природы (вне нас и в нас) вполне совместимы оба способа представлять себе возможность природы, так как способ представления согласно конечным причинам есть только субъективное условие применения нашего разума, если он хочет составить суждение о предметах не только как о явлениях, но желает сами эти явления вместе с их принципами соотнести с сверхчувственным субстратом, дабы признать возможными какие-то законы их

единства, которые разум может представлять себе не иначе как только посредством целей (а в числе их разум имеет и сверхчувственные цели).

§ 83. О последней цели природы как телеологической системы

Выше мы указали, что согласно основоположениям разума — правда, не для определяющей, а для рефлектирующей способности суждения — мы имеем достаточное основание рассматривать человека не только как цель природы подобно всем организмам, но здесь на земле также как *последнюю* цель природы, по отношению к которой все остальные вещи в природе составляют систему целей. Если в самом человеке должно находиться то, чему как цели должна содействовать связь его с природой, то цель эта должна быть либо такого рода, чтобы она сама могла быть удовлетворена благодеяниями природы, или же это есть пригодность и умение [осуществлять] всевозможные цели, для чего природа (внешне и внутренне) могла бы быть использована человеком. Первой целью природы было бы *счастье*, а второй — *культура* человека.

Понятие счастья человек не абстрагирует от своих инстинктов и не заимствует таким образом из животного начала в себе самом; оно просто есть *идея* состояния, которой человек хочет сделать адекватным свое состояние при чисто эмпирических условиях (что невозможно). Эту идею он себе составляет, и притом самым различным образом, с помощью рассудка, смешанного с воображением и [внешними] чувствами; он даже меняет это понятие так часто, что природа, если бы даже она была полностью подчинена его произволу, никак не могла бы принять какой-либо определенный всеобщий и твердый закон, чтобы согласовываться с этим неустойчивым понятием, а потому и с целью, которую каждый произвольно ставит себе. Но если бы мы захотели низвести эту цель до нашей истинной естественной потребности, в чем весь наш род вполне единодушен, или, с другой стороны, пожелали бы развить в себе умение ставить воображаемые цели, то даже

в этом случае человек никогда не достигнет того, что́ он понимает под счастьем и что́ в действительности есть его собственная последняя цель природы (а не цель свободы); ведь его природа не такова, чтобы где-либо остановиться и удовлетвориться достигнутым в обладании и в наслаждении. С другой стороны, природа вовсе не сделала его своим особым любимцем и нисколько не осыпала его своими благодеяниями предпочтительно перед остальными животными; скорее, она щадит его так же мало, как и всякое другое животное, в своих разрушительных действиях, таких, как чума, голод, наводнения, холод, нападения со стороны других больших и малых зверей и т. п.; более того, то, что в нем бессмысленно и противно его *природным задаткам*, обрекает его еще и на мучения, придуманные им самим, и на страдания, вызванные другими людьми через гнет власти, варварство войны и т. д., и сам он, насколько это от него зависит, так работает над разрушением своего собственного рода, что при самой благодетельной внешней природе цель ее, если бы она была направлена на счастье нашего рода, никогда не была бы достигнута в системе ее целей на земле, так как природа в нас не восприимчива к этому. Человек, следовательно, всегда только звено в цепи целей природы: по отношению к некоторой цели он, правда, принцип, к которому природа, по-видимому, предназначила его в своем устроении, так как он сам себя делает таковым, но в то же время он и средство для сохранения целесообразности в механизме остальных звеньев. Как единственное существо на земле, которое обладает рассудком, стало быть, способностью произвольно ставить самому себе цели, он хотя и титулованный властелин природы и, если рассматривать природу как телеологическую систему, он по своему назначению есть последняя цель природы, но всегда только обусловленно, а именно только при условии, что он понимает это и обладает волей, чтобы дать ей и себе самому такое отношение цели, которое могло бы быть самодостаточным независимо от природы, стало быть, могло бы быть конечной целью, которую, однако, вовсе не следует искать в природе.

Но чтобы выяснить, в чем мы должны, по крайней мере у человека, усмотреть *последнюю цель* природы, мы должны найти то, что́ в состоянии сделать природа, чтобы подготовить его к тому, что́ он сам должен сделать, дабы стать конечной целью, и должны отделить это от всех целей, возможность которых зависит от таких условий, каких можно ожидать только от природы. К такого рода условиям относится счастье на земле, под которым понимается совокупность всех целей, возможных посредством природы вне и внутри человека; это материя всех его целей на земле, которые, если он делает их всей своей целью, делают его неспособным ставить конечную цель своего собственного существования и согласовываться с ней. Следовательно, из всех его целей в природе остается только формальное, субъективное условие, а именно способность вообще ставить себе цели и (независимо от природы в своем определении цели) пользоваться природой как средством в соответствии с максимами своих свободных целей; это природа, имея в виду конечную цель, которая лежит вне ее, может сделать, и это, следовательно, можно рассматривать как ее последнюю цель. Приобретение (Hervorbringung) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это *культура*. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле и не [его способность] быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его).

Но не каждая культура достаточна для этой последней цели природы. Культура *умения*, конечно, есть главное субъективное условие для того, чтобы быть способным содействовать [достижению] целей вообще; но ее все же недостаточно для того, чтобы содействовать *воле* в определении и выборе ее целей, что необходимо принадлежит всей сфере пригодности к целям. Последнее условие пригодности, которое можно было бы назвать культурой воспитания (дисциплины), негативно и состоит в освобождении воли

от деспотизма вожделений, которые делают нас, прикованных к тем или иным природным вещам, неспособными самим делать выбор, ввиду того что мы превращаем в цепи наши влечения, которые природа дала нам лишь вместо путеводной нити, дабы не пренебрегать назначением животного начала в нас и не нарушать его; ведь мы достаточно свободны, чтобы напрягать их или ослаблять, прибавлять или убавлять, когда этого требуют цели разума.

Умение может развиваться в человеческом роде не иначе как под влиянием неравенства между людьми, так как большинство людей удовлетворяет свои потребности как бы механически, не нуждаясь для этого в особом искусстве, обеспечивая удобства и досуг других, которые занимаются менее необходимыми областями культуры — наукой и искусством — и держат первых в угнетении, оставляя на их долю тяжелый труд и скудные удовольствия, хотя и на этот класс постепенно распространяется кое-что из культуры высших классов.Но вместе с успехами культуры (вершина которых, когда склонность к излишеству начинает вредить удовлетворению необходимого, называется роскошью) мучения одинаково сильно увеличиваются у обеих сторон: у одной стороны — вследствие чужого насилия, у другой — из-за внутренней неудовлетворенности; но это бедствие, прикрытое внешним блеском, связано с развитием природных задатков в человеческом роде; цель самой природы при этом достигается, хотя она и не наша цель. Формальное условие, при котором природа только и может достигнуть этой своей конечной цели, есть то состояние взаимоотношений между людьми, когда ущемлению свободы сталкивающихся между собой людей противопоставляется законосообразная власть в некотором целом, которое называется *гражданским обществом*, ведь только в нем возможно наибольшее развитие природных задатков. Но для этого общества, хотя бы люди были достаточно умны, чтобы придумать его, и достаточно мудры, чтобы добровольно подчиниться его принуждению, требуется еще и *всемирно-гражданское* целое, т. е. система всех государств, которые иначе будут оказывать вредное

действие друг на друга. Без него и при тех препятствиях, которые чинят даже возможности такого плана честолюбие, властолюбие и корыстолюбие, особенно у тех, кто держит в руках власть, неизбежна *война* (отчасти такая, в результате которой государства дробятся и распадаются на меньшие государства, отчасти такая, после которой государства присоединяют к себе другие, меньшие, и стремятся создать большое целое); война, хотя бы она была не преднамеренным действием (вызванным необузданными страстями) людей, но глубоко скрытым, быть может, преднамеренным действием высшей мудрости, чтобы если не установить, то по крайней мере подготовить законосообразность вместе со свободой государств и тем самым единство морально обоснованной системы их, и несмотря на ужаснейшие бедствия, которым война подвергает человеческий род, несмотря на, быть может, еще большие бедствия, которые вызывает в мирное время постоянная подготовка к войне, все же война еще одна побудительная причина (хотя при этом надежда на мирное состояние и на счастье народа все больше тает) к тому, чтобы развивать до высшей степени все таланты, которые служат культуре.

Что же касается дисциплины склонностей, природные задатки которых, если иметь в виду наше назначение как породы животных, вполне целесообразны, но которые сильно затрудняют развитие человечества, то и в отношении этой второй потребности культуры обнаруживается целесообразное стремление природы к совершенствованию, которое делает нас восприимчивыми к более высоким целям, чем те, которые может нам дать сама природа. Нельзя отрицать перевес зла, которым осыпают нас утонченность вкуса, доходящая до идеализации его; и даже роскошь в науках — питательная среда для тщеславия, поскольку множество склонностей, вызываемых этим, остается неудовлетворенным; однако нельзя не признать и цель природы — все более и более смягчать грубость и неистовство тех склонностей (склонностей к наслаждению), которые, скорее, относятся к животному началу в нас и больше всего противодействуют нашему совершенствованию

для более высокого нашего назначения, и освобождать место для культуры человечества. Изящные искусства и науки, которые через удовольствие, обладающее всеобщей сообщаемостью, и через отточенность и утонченность для общества хотя и не делают людей нравственно лучше, но делают их более цивилизованными, много отвоевывают у тирании чувственного влечения и этим подготавливают человека к такому устройству, при котором властвовать должен только разум; между тем как несчастья, которыми нас карает отчасти природа, отчасти неуживчивый эгоизм людей, в то же время напрягают, увеличивают и закаляют [наши] душевные силы, чтобы не покоряться тем склонностям, и таким образом дают нам почувствовать скрыто заложенную в нас пригодность к высшим целям *.

§ 84. О конечной цели существования мира, т. е. самого творения

Конечная цель есть та цель, которая не нуждается ни в какой другой цели как условии своей возможности.

Если в качестве основания для объяснения целесообразности природы признается только механизм ее, то нельзя спрашивать, для чего существуют вещи в мире, ведь тогда, по такой идеалистической системе, речь идет только о физической возможности вещей (мыслить которые как цели было бы для нас только

---

* Нетрудно догадаться, какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, *чем наслаждаются* (по естественной цели суммы всех склонностей, т. е. по счастью). Эта ценность опускается ниже нуля, ибо кто захотел бы снова начать жизнь, хотя бы и по новому, даже составленному (и соразмеренному с ходом вещей) плану, если бы этот план был рассчитан только на наслаждение? Выше было показано, какую ценность имеет жизнь сообразно тому, что́ она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас, и что́ заключается в том, *что́ делают* (а не только наслаждаются), но мы всегда бываем только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, пожалуй, та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни посредством того, что́ мы не только делаем, но делаем целесообразно, и притом столь независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии.

умствованием без объекта); как бы ни толковали эту форму вещей — в смысле случайности или же слепой необходимости, в обоих случаях поставленный вопрос будет пустым. Но если мы считаем целевую связь в мире реальной и принимаем для нее особый вид каузальности, а именно каузальности *преднамеренно действующей* причины, то мы не можем ограничиться вопросом: для чего вещи в мире (организмы) имеют ту или другую форму, для чего они поставлены природой в те или другие отношения к другим [вещам]; коль скоро мыслится рассудок, который следует рассматривать как причину возможности таких форм, какие действительно встречаются в вещах, то можно спросить и о том объективном основании, которое могло бы определять этот продуктивный рассудок к такого рода действию; и тогда это основание было бы конечной целью, для которой существуют подобные вещи.

Выше я сказал, что конечная цель не есть та цель, для содействия [достижению] и порождения которой сообразно с ее идеей достаточно было бы одной природы, ибо эта цель необусловлена. В природе (в качестве чувственно воспринимаемой сущности) нет ничего такого, для чего определяющее основание, находящееся в ней самой, не было бы в свою очередь обусловлено; это правильно не только по отношению к природе вне нас (материальной), но и к природе в нас (мыслящей); разумеется, я рассматриваю [здесь] во мне только то, что́ есть природа. Но вещь, которая ввиду ее объективного свойства необходимо должна существовать как конечная цель разумной причины, должна быть такого рода, чтобы в ряду целей она не зависела ни от какого другого условия, кроме как от своей идеи.

Мы имеем единственный вид существ в мире, каузальность которых направлена телеологически, т. е. на цели, и которые в то же время устроены так, что закон, по которому они должны определять для себя цели, представляется ими самими как не обусловленный и не зависимый от природных условий, а сам по себе необходимый. Такое существо — человек, но рассматриваемый как ноумен; он единственное существо природы, в котором мы можем со стороны его собствен-

ных свойств познать сверхчувственную способность *(свободу)* и даже закон каузальности вместе с объектом ее, который оно может ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире).

О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире) как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего (quem in finem) он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу, или по меньшей мере он не должен считать себя подчиненным какому бы то ни было влиянию природы, противодействующему этой цели. — Если же вещи в мире как предметы, зависимые по своему существованию, нуждаются в высшей причине, действующей согласно целям, то человек есть конечная цель творения, ибо без нее цепь подчиненных друг другу целей не была бы полной; и только в человеке, да и в нем только как в субъекте моральности, встречается необусловленное законодательство в отношении целей, и только одно это законодательство делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа *.

---

* Если допустить, что счастье разумных существ в мире составляет цель природы, то оно было бы и ее *последней* целью. По крайней мере a priori нельзя усмотреть, почему бы природе не быть так устроенной, ведь через ее механизм такое действие, по крайней мере поскольку мы можем судить об этом, было бы вполне возможным. Но моральность и подчиненная ей целевая каузальность никак не возможны через естественные причины, ведь принцип ее определения к поступкам сверхчувствен, и, следовательно, в ряду целей это единственно возможное, что в отношении природы совершенно необусловленно, и благодаря этому только ее субъект пригоден в качестве *конечной цели* творения, которой подчинена вся природа. — Но *счастье*, как было показано в предыдущем параграфе, по свидетельству опыта не есть даже *цель природы* в отношении человека предпочтительно перед всеми другими созданиями; тем более оно не может быть *конечной целью творения*. Пусть люди всегда делают его своей последней субъективной целью. Но если я ставлю вопрос о конечной цели творения — для чего должны были существовать люди, то речь идет об объективной высшей цели, какой для своего творения требует высший разум. Если на это отвечают, что они существуют для того, чтобы им могла благодетельствовать эта высшая причина, то противоречат условию, которому разум человека

§ 85. О физикотеологии

Физикотеология есть попытка разума заключать от *целей* природы (которые познаваемы только эмпирически) к высшей причине природы и ее свойствам. *Моральная теология* (этикотеология) есть попытка от моральной цели разумных существ в природе (эта цель может быть познана a priori) заключать к указанной причине и ее свойствам.

Первая естественно предшествует второй. В самом деле, если мы хотим от вещей в мире *телеологически* заключить к причине мира, то прежде всего должны быть даны цели природы, для которых мы уже потом должны искать конечную цель, а для нее — принцип каузальности этой высшей причины.

По телеологическому принципу можно и дóлжно проводить много исследований природы, причем нет причины спрашивать об основании возможности целесообразной деятельности, какую мы находим в различных продуктах природы. Но если хотят иметь понятие и об этом [основании], то для этого мы не имеем никакого усмотрения, идущего дальше максимы рефлектирующей способности суждения, а именно, если бы нам был дан один-единственный органический продукт природы, мы по свойству нашей познавательной способности могли бы мыслить только основание причины самой природы (всей природы или только этой части ее), которая благодаря рассудку содержит в себе для этого каузальность; это принцип суждения, посредством которого мы хотя и не можем ничего сделать для объяснения вещей природы и их происхождения, но который открывает для нас некоторые виды за пределами природы, чтобы мы могли точнее определить понятие о первосущности, которое иначе было бы бесполезным.

подчиняет даже свое самое сокровенное желание счастья (а именно согласию с его собственным внутренним моральным законодательством). Это доказывает, что счастье только обусловленная цель и что человек, следовательно, может быть конечной целью творения только как моральное существо. Что же касается его состояния, то счастье связано с этой целью только как следствие, в меру своего соответствия ей как цели его существования.

И вот я говорю: физикотеология, как бы ее ни развивали, ничего не может сказать нам о *конечной цели* творения, ибо для нее вопрос о конечной цели вне пределов досягаемости. Следовательно, физикотеология хотя и может обосновать понятие о разумной причине мира в качестве субъективного, только для свойства нашей познавательной способности пригодного понятия о возможности вещей, которые мы можем себе объяснить, исходя из целей, но не может точнее определить это понятие ни в теоретическом, ни в практическом отношении; и ее стремление обосновать теологию не достигает цели: она всегда остается только физической телеологией, ибо отношение целей в ней всегда рассматривается и должно рассматриваться только как обусловленное в природе; стало быть, с какой целью существует сама природа (а основание для этого надо искать вне природы) — об этом она не может даже ставить вопрос, а ведь от определенной идеи о такой цели и зависит определенное понятие об этой высшей разумной причине мира, значит, и возможность теологии.

Для чего нужны друг другу вещи в мире; для чего многообразное в вещи полезно для самой этой вещи; на каком основании предполагают, что ничто в мире не существует напрасно и что все *в природе* для чего-то полезно, при условии, что некоторые вещи (как цели) должны существовать, когда, стало быть, наш разум имеет для способности суждения только один принцип возможности объекта ее неизбежно телеологического суждения — принцип, согласно которому механизм природы подчинен архитектонике разумного творца мира, — все это великолепно показывает телеологическое рассмотрение мира, возбуждая величайшее изумление. Но так как данные, а стало быть, и принципы для *определения* этого понятия мыслящей (intelligenten) причины мира (как высшего мастера [Künstler]) чисто эмпирические, то они уже не позволяют заключать ни к каким свойствам, кроме тех, которые опыт обнаруживает нам в ее действиях; а так как опыт никогда не может охватить всю природу как систему, то он часто должен наталкиваться на (с виду) противоречащие указанному понятию и друг другу доводы, но

никогда, даже в том случае, если бы мы в состоянии были эмпирически обозреть всю систему, поскольку это касается одной лишь природы, не может поднять нас над природой до цели самого ее существования и тем самым до определенного понятия об этом высшем мыслящем существе.

Но если упрощают (klein machen) задачу, решение которой есть дело физикотеологии, то ее решение кажется легким. А именно если понятие о *божестве* неправомерно распространяют на все мыслимые нами разумные существа, которых может быть одно или много и которые имеют многие и прекрасные свойства, но не все свойства, которые вообще необходимы для создания природы, соответствующей максимальной цели, или если считают пустячным делом восполнить отсутствие в теории веских доводов произвольными добавлениями и там, где имеется лишь основание допускать *много* совершенства (а что такое для нас много?), считают себя вправе предполагать *все возможное* совершенство, — то физическая телеология серьезно притязает на славу быть обоснованием теологии. Но если от нас требуют указать, что же побуждает нас и дает нам право делать такие дополнения, то мы тщетно будем искать основание для своего оправдания в принципах теоретического применения разума, которое для объяснения объекта опыта обязательно требует, чтобы этому объекту не приписывали других свойств, кроме тех, для возможности которых имеются эмпирические данные. При более точном исследовании мы узнали бы, что в нас, собственно, a priori лежит в основе идея о высшей сущности, опирающаяся на совершенно другое применение разума (практическое) и побуждающая нас восполнять недостаточное представление физической телеологии о первооснове целей в природе понятием о божестве; и мы не воображали бы, будто мы эту идею, а с ней и теологию создали через теоретическое применение разума к физическому познанию мира или даже доказали ее реальность.

Нельзя особенно порицать древних за то, что своих богов они мыслили очень различными отчасти по их способностям, отчасти по их намерениям и хотению

и всех их, не исключая и главы, всегда наделяли человеческими чертами. Когда они изучали устройство и ход вещей в природе, то находили, правда, достаточно оснований для того, чтобы признавать причиной ее нечто большее, чем механизм, и предполагать цели неких высших причин, которые они не могли мыслить иначе как сверхчеловеческими за механикой этого мира. Но так как доброе и злое, целесообразное и нецелесообразное они находили здесь сильно смешанными, по крайней мере для нашего разумения, и не могли позволить себе ради произвольной идеи о наисовершеннейшем творце предполагать скрыто, но в основе [мира] лежащие мудрые и благотворные цели, доказательства которых они не находили, — то вряд ли их суждение о высшей причине мира могло быть другим, поскольку они поступали совершенно последовательно в соответствии с максимами чисто теоретического применения разума. Другие, которые, будучи физиками, хотели быть также теологами, думали найти удовлетворение для разума в том, что заботились об абсолютном единстве принципа природных вещей, которого требует разум, посредством идеи о сущности, в которой, как единственной субстанции, все эти вещи были бы только присущими [в ней] определениями; в этой субстанции, хотя она и не могла бы посредством рассудка быть причиной мира, находился бы, однако, как в субъекте, весь рассудок предметов в мире (Weltwesen); следовательно, это сущность, которая, правда, ничего не создавала согласно целям, но в которой все вещи ввиду единства субъекта — они только его определения — необходимо должны были иметь целесообразное отношение друг к другу, без цели и намерения. Таким образом, они вводили идеализм конечных причин, превращая выясняемое с таким трудом единство многих целесообразно связанных между собой субстанций в причинную зависимость присущности *в одной* субстанции вместо причинной зависимости *от одной* субстанции; эта система, впоследствии рассматриваемая со стороны присущих [субстанции] предметов в мире как *пантеизм*, а со стороны единственно обладающего субсистенцией субъ-

екта как первосущности (позднее) как *спинозизм*, не столько решала вопрос о первом основании целесообразности природы, сколько признавала его пустячным, поскольку понятие целесообразности, лишенное всякой реальности, превратилось только в ложно истолкованное общее онтологическое понятие о вещи вообще.

Следовательно, по чисто теоретическим принципам применения разума (единственно на которых основывается физикотеология) никогда не удастся выяснить понятие о божестве, достаточное для нашего телеологического суждения о природе. В самом деле, или мы признаем всякую телеологию только обманом способности суждения при суждении о причинной связи вещей и ищем прибежища в единственном принципе одного лишь механизма природы, которая есть лишь многообразное [содержание] определений субстанции и которая, как нам кажется, содержит в себе — ввиду единства этой субстанции — общее отношение к целям; или, если вместо этого идеализма конечных причин мы хотим остаться верными основоположению реализма этого особого вида каузальности, мы можем приписывать целям природы либо много разумных первосущностей, либо только одну; но коль скоро для обоснования понятия о ней мы имеем только эмпирические принципы, заимствованные из действительной целевой связи в мире, то, с одной стороны, у нас нет способа объяснить несогласованность, многочисленные примеры которой дает природа в отношении единства целей, а с другой стороны, мы никогда не можем вывести отсюда понятие о единой мыслящей причине (так как мы выясняем это понятие, только обосновывая его опытом), которое было бы достаточно определенным для всякой теологии, как бы ее ни применяли (теоретически или практически).

Правда, физическая телеология побуждает нас искать теологию, но не создает ее, как бы далеко мы ни ушли в изучении природы на основе опыта и какую бы помощь мы ни оказывали обнаруживаемой в ней целевой связи посредством идей разума (которые для физических задач должны быть теоретическими). Что из того, будут тогда справедливо сетовать, что в основу

всех этих устроений мы полагаем великий, неизмеримый для нас рассудок и предоставляем ему устроить этот мир согласно его замыслам, если природа ничего не говорит нам о конечной цели и никогда не сможет сказать нам это, а без этого мы не можем наметить никакой общей точки объединения всех этих целей природы, никакого достаточного телеологического принципа, [необходимого] отчасти для того, чтобы познавать все эти цели в одной системе, отчасти для того, чтобы составить себе о высшем рассудке как причине такой природы понятие, которое могло бы служить мерилом для нашей способности суждения, телеологически рефлектирующей о ней? Я бы тогда имел *технический* (Kunstverstand) *рассудок* для разрозненных целей, но не имел бы *мудрости* для конечной цели, которая, собственно, и должна содержать в себе определяющее основание его. Но если нет конечной цели, которую может нам внушить только чистый разум a priori (ибо все цели в мире эмпирически обусловлены и могут содержать в себе лишь то, что хорошо для чего-то как случайного намерения, и не заключают в себе того, что хорошо безусловно) и которая одна может научить меня тому, какие свойства, какую степень и какое отношение высшей причины природы я должен мыслить себе, чтобы судить о природе как о телеологической системе, то как и по какому праву смею я свое очень ограниченное понятие об этом первоначальном рассудке, которое могу основать на моем ничтожном знании мира, о могуществе этой первосущности, способной осуществлять свои идеи, о ее воле к тому, чтобы сделать это, и т. д. — как смею я расширять его произвольно и дополнять до идеи премудрой бесконечной сущности? Если бы это должно было совершаться теоретически, то следовало бы предполагать во мне всеведение, чтобы я мог усмотреть цели природы во всей их связи и, кроме того, мыслить все другие возможные планы, в сравнении с которыми настоящий план с полным основанием должен был бы рассматриваться как лучший. Ведь без этого совершенного знания действия я не могу заключать ни к какому определенному понятию о высшей причине, которое может встретиться

только в бесконечном во всех отношениях мыслящем существе, т. е. в понятии божества, и без этого не могу заложить основы для теологии.

Следовательно, при всем возможном расширении физической телеологии по вышеприведенному основоположению мы можем, конечно, сказать, что по свойству и принципам нашей познавательной способности мы можем мыслить природу в ее ставших нам известными целесообразных устроениях только как продукт рассудка, которому она подчинена. Но мог ли этот рассудок со всей совокупностью природы и порождением ее иметь еще и конечную цель (которая в таком случае должна была бы находиться не в природе чувственно воспринимаемого мира), — этого теоретическое исследование природы никогда не может нам раскрыть. При всем знании, которое оно нам дает, остается нерешенным вопрос, действительно ли составляет первооснову природы эта высшая причина согласно конечной цели или, скорее, посредством рассудка, определяемого только необходимостью своей природы к созданию тех или иных форм (по аналогии с тем, что мы называем у животных художественным инстинктом), без того чтобы надо было приписывать этой причине хотя бы только мудрость и тем более высшую мудрость, соединенную со всеми другими свойствами, необходимыми для совершенства ее продукта.

Таким образом, физикотеология есть неверно понятая физическая телеология, пригодная только как подготовка (пропедевтика) к теологии; и достаточна она для этой цели, только если присовокупить к ней другой принцип, на который она может опереться, но не сама по себе, как она хочет внушить нам своим названием.

§ 86. Об этикотеологии

Вот суждение, от которого не может отрешиться даже самый обыденный рассудок, если он размышляет о существовании вещей в мире и самого мира: все разнообразные творения, с каким бы великим искусством они ни были устроены и какой бы целесообразной ни была их многообразная взаимная связь, более того, вся

совокупность столь многих систем этих творений, которые мы ошибочно называем мирами, были бы ничем, если бы в них не было людей (разумных существ вообще); т. е. без человека все творение было бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели. Но здесь не идет речь и о познавательной способности человека (теоретическом разуме), в отношении которой существование всего остального в мире получает свою ценность, если только существует кто-то, кто может *рассматривать* мир. Ведь если это рассмотрение мира дает ему представление только о вещах без конечной цели, то из того, что мир познается, существование не приобретает никакой ценности; и необходимо предположить конечную цель, по отношению к которой само рассмотрение мира имело бы ценность. И не по чувству удовольствия, и не по сумме его, по отношению к чему мы мыслим конечную цель творения как данную, т. е. не по благополучию и не по наслаждению (телесному или духовному), — одним словом, не по счастью мы судим об этой абсолютной ценности. Ведь если человек существует и он делает счастье своей конечной целью, то это еще не дает никакого понятия о том, для чего он в таком случае вообще существует и какую ценность он сам имеет, чтобы сделать свое существование для себя приятным. Следовательно, для того чтобы иметь разумное основание для согласования природы с его счастьем, если она рассматривается как абсолютное целое по принципам цели, он уже должен предполагаться как конечная цель творения. — Таким образом, это только способность желания, но не такая, которая делает его зависимым от природы (через чувственные побуждения), и не та, в отношении которой ценность его существования зависит от того, что́ он воспринимает и чем он наслаждается; это ценность, которую он может дать себе только сам и которая состоит в том, что́ он делает, как и по каким принципам он поступает, не как часть природы, а в *свободе* своей способности желания; т. е. добрая воля есть то, единственно посредством чего его существование может иметь абсолютную ценность и по отношению к чему существование мира может иметь *конечную цель*.

С этим согласуется и самое обыденное суждение здравого человеческого разума, а именно что человек может быть конечной целью творения только как моральное существо, если суждения наводят только на этот вопрос и побуждают задуматься над ним. Что пользы, скажут, в том, что у этого человека много талантов, что он даже очень деятельно их использует и этим оказывает благотворное влияние на общество и, таким образом, представляет большую ценность как для собственного благополучия, так и для пользы других, если он не обладает доброй волей? Он объект, достойный презрения, если рассматривать его по его внутреннему содержанию; и если творение не должно быть вообще без конечной цели, то он также принадлежит, как человек, к творению, но в качестве злого человека в мире, подчиненном моральным законам, должен сообразно с ними лишиться своей субъективной цели (счастья) как единственного условия, при котором его существование совместимо с конечной целью.

Если же мы встречаем в мире целе[направленные] устроения и, как этого неизбежно требует разум, подчиняем цели, которые только обусловлены, необусловленной высшей цели, т. е. конечной цели, то отсюда легко заметить, что в таком случае речь идет не о цели природы (внутри ее), поскольку она существует, а о цели ее существования со всем ее устройством, стало быть о последней *цели творения*, и в ней, собственно, о том высшем условии, при котором только и может иметь место конечная цель (т. е. определяющее основание высшего рассудка для создания таких предметов в мире).

А так как мы целью творения признаем человека только как моральное существо, то у нас есть, во-первых, основание рассматривать по крайней мере главное условие — мир — как связное целое согласно целям и как *систему* конечных целей; но прежде всего [у нас есть] необходимое для нас по свойству нашего разума отношение целей природы к разумной причине мира, некий *принцип* — мыслить природу и свойства этой первой причины как высшего основания в царстве целей и таким образом определять ее понятие, чего

не в состоянии была сделать физическая телеология, которая могла дать повод только для понятий неопределенных и именно потому непригодных и для практического, и для теоретического применения.

Исходя из этого столь определенного принципа каузальности первосущности, мы должны будем ее представлять себе не только как мыслящее существо, устанавливающее законы для природы, но и как законодательствующего главу в моральном царстве целей. По отношению к *высшему*, только под его господством возможному *благу*, а именно к существованию разумных существ, руководствующихся моральными законами, мы должны мыслить себе эту первосущность как *всеведущую*, дабы от нее не было скрыто даже самое сокровенное в образе мыслей (что, собственно, и составляет моральную ценность поступков разумных существ в мире); как *всемогущую*, дабы она могла привести в соответствие с этой высшей целью всю природу; как *всеблагую* и в то же время *справедливую*, так как оба этих свойства (в их соединении — *мудрость*) составляют условия каузальности высшей причины мира как высшего блага под моральными законами; так же мы должны мыслить и все остальные трансцендентальные свойства ее — *вечность, вездесущность* и т. д. (ведь благость и справедливость суть моральные качества), которые предполагаются по отношению к такой конечной цели. — Таким образом, *моральная* телеология восполняет недостатки *физической* и только она основывает *теологию*, ибо физическая телеология, если она втихомолку не заимствует из первой, а поступает вполне последовательно, сама по себе может обосновать только *демонологию*, которой недоступно ни одно определенное понятие.

Но принцип отношения мира — ввиду морального определения цели некоторых существ в нем — к высшей причине как божеству делает это не только потому, что он дополняет физико-телеологическое основание доказательства и, следовательно, необходимо полагает его в основу, но он и *сам по себе* вполне достаточен для этого и обращает внимание на цели природы и на исследование непостижимо высокого искусства,

скрыто лежащего за ее формами, чтобы на примерах целей природы дать предварительное подтверждение тем идеям, которые доставляет чистый практический разум. В самом деле, понятие о существах в мире, подчиненных моральным законам, есть априорный принцип, по которому человек необходимо должен судить о самом себе. Далее, если вообще имеется преднамеренно действующая и направленная на цель причина мира, то указанное моральное отношение с такой же необходимостью должно быть условием возможности творения, как и отношение по физическим законам (а именно если эта разумная причина имеет также и конечную цель); в этом разум и a priori усматривает основоположение, необходимое ему для телеологического суждения о существовании вещей. Все дело в том, имеем ли мы какое-либо достаточное для разума (все равно спекулятивного или практического) основание приписывать высшей причине, действующей согласно целям, *конечную цель*. В самом деле, мы можем считать a priori достоверным, что по субъективным свойствам нашего разума и даже по тому, как мы мыслим себе разум других существ, конечной целью в таком случае может быть *человек, руководствующийся моральными законами*, тогда как целей природы в физическом ряду вовсе нельзя познать a priori и прежде всего никак нельзя усмотреть, что природа не может существовать без таких целей.

Примечание

Возьмем человека в моменты расположения его души к моральным ощущениям. Когда он, окруженный прекрасной природой, отдается спокойному и ясному наслаждению своим существованием, он чувствует в себе потребность быть кому-то благодарным за это. Или если в другой раз в том же душевном состоянии он видит себя обремененным обязанностями, исполнить которые он может и желает только путем добровольного самопожертвования, он чувствует в себе потребность делать это как нечто заповеданное ему и повиноваться высшему властелину. Или же когда он по неосмотрительности поступил противно своему дол-

гу, хотя это не налагает на него ответственности перед людьми, в нем поднимается голос строгого самообвинения, как если бы это был голос судьи, которому он должен дать отчет о содеянном. Одним словом, он нуждается в моральном мыслящем существе, чтобы для цели, ради которой он существует, иметь существо, которое сообразно с этой целью было бы причиной и его, и мира. Напрасно измышлять за этими чувствами какие-либо другие мотивы, ведь они непосредственно связаны с самым чистым моральным образом мыслей, так как *благодарность*, *послушание* и *смирение* (подчинение заслуженному наказанию) суть особого рода расположение души к долгу, и душа, склонная к расширению своего морального образа мыслей, добровольно мыслит себе здесь предмет, существующий не в мире, чтобы, где это возможно, исполнить свой долг и перед ним. Следовательно, по крайней мере возможно — основание для этого заложено в моральном образе мыслей — представлять себе чистую моральную потребность в существовании существа, при подчинении которому наша нравственность приобретает или больше силы, или (по крайней мере по нашему представлению) больше содержания (Umfang), а именно новый предмет для своего проявления, т. е. представлять существо вне мира, устанавливающее моральные законы, безотносительно к теоретическому доказательству и еще менее к эгоистическому интересу, признавать его, исходя из чисто морального, свободного от всяких чуждых влияний (но, конечно, только субъективного) основания, — только ради прославления чистого практического разума, самому себе устанавливающего законы. И хотя такое расположение души встречается редко или же продолжается недолго, а проходит скоро и не оказывает длительного действия или не возбуждает ни размышления о предмете, который представляется в такой мечте, ни стремления подвести его под ясные понятия, — все же нельзя не признать, что для этого имеется основание — моральные задатки в нас как субъективный принцип: не довольствоваться при рассмотрении мира его целесообразностью через естественные причины, а припи-

сать ей высшую причину, господствующую над природой согласно моральным принципам. — К этому надо прибавить еще и то, что моральный закон заставляет нас стремиться к всеобщей высшей цели, но мы чувствуем, что мы и вся природа не способны достигнуть этой цели, что, лишь поскольку мы стремимся к ней, мы вправе считать себя сообразными с конечной целью разумной причины мира (если бы таковая была); таким образом, имеется чисто моральное основание практического разума признавать эту причину (ибо это можно делать без противоречия) и тем самым не рассматривать по крайней мере последствия этого стремления как совершенно суетные и благодаря этому избежать опасности ослабить его.

Этим я хочу сказать, что хотя только *страх* мог создать *богов* (демонов), но только *разум* посредством своих моральных принципов смог создать понятие о *боге* (даже когда в телеологии природы, как обычно, были очень неосведомленными или сомневались в ней из-за трудности примирить друг другу противоречащие здесь явления с помощью достаточно надежного принципа) и что внутреннее *моральное* целевое определение своего существования восполняет то, чего не достает познанию природы, предписывая мыслить для конечной цели существования всех вещей (для чего принцип, удовлетворяющий разум, может быть только *этическим*) высшую причину со свойствами, которые делают ее способной всю природу подчинить этой единственной цели (для которой сама природа служит только средством), т. е. мыслить эту высшую причину как *божество*.

§ 87. О моральном доказательстве бытия бога

Существует *физическая телеология*, которая дает нашей теоретически рефлектирующей способности суждения достаточный довод в пользу признания разумной причины мира. Но в нас самих и еще больше в понятии о разумном, наделенном свободой (своей каузальности) существе вообще мы находим и *моральную телеологию*; но так как целевая связь вместе со своим

законом может быть определена в нас a priori, стало быть познана как необходимая, то моральная телеология не нуждается ни в какой разумной причине вне нас для этой внутренней закономерности, так же как тогда, когда мы находим целесообразное в геометрических свойствах фигур (для всевозможного усовершенствования нашего умения), нам нет нужды искать высший рассудок, наделяющий эти фигуры целесообразностью. Но эта моральная телеология касается нас как существ в мире и, следовательно, как существ, связанных с другими вещами в мире; именно эти моральные законы предписывают нам судить о них или как о целях, или как о предметах, в отношении которых мы сами — конечная цель. Именно о моральной телеологии, которая касается отношения нашей собственной каузальности к целям и даже к конечной цели — ее мы должны иметь в виду в этом мире, — равно как и отношения между миром и указанной моральной целью и внешней возможностью ее осуществления (где никакая физическая телеология не может служить для нас руководством), необходимо возникает вопрос: заставляет ли она наше разумное суждение выходить за пределы мира и для указанного отношения природы к нравственному искать в нас разумный высший принцип, дабы представлять себе природу целесообразной также в отношении к моральному внутреннему законодательству и его возможному исполнению. Таким образом, нет сомнения, что имеется моральная телеология и что она так же необходимо связана с *номотетикой* свободы, с одной стороны, и номотетикой природы — с другой, как гражданское законодательство связано с вопросом, где следует искать исполнительную власть; и вообще имеется связь везде, где разум должен дать принцип действительности некоторого закономерного, возможного только по идеям, порядка вещей. — Прежде всего мы хотим сказать о том, как разум от этой моральной телеологии и от ее отношения к физической телеологии идет к *теологии*, а затем изложить соображения о возможности и убедительности этой аргументации.

Если признают существование тех или иных вещей (или только тех или иных форм вещей) случайным,

стало быть возможным только через нечто другое как причину, то для этой каузальности можно искать высшее основание и, следовательно, для обусловленного искать необусловленное основание или в физическом, или в телеологическом порядке (по nexu effectivo или по nexu finali). Т. е. можно спросить, какова высшая производящая причина или какова высшая (совершенно не обусловленная) цель ее, т. е. конечная цель создания этого продукта или всех ее продуктов вообще? При этом, разумеется, предполагается, что мы должны мыслить эту причину способной представлять себе цели, стало быть, как разумное существо или по крайней мере как такую, которая действует по законам подобного рода существа.

Если же следовать телеологическому порядку, то *основоположение*, с которым непосредственно вынужден согласиться даже самый обыденный человеческий разум, состоит в том, что если вообще имеет место *конечная цель*, которую разум должен указать a priori, то этой целью может быть только *человек* (каждое разумное существо в мире) *под моральными законами* *.

---

* Я умышленно говорю: *под* моральными законами. Конечная цель творения человек не *по* моральным законам, т. е. такой, который действует сообразно с ними. Ведь последним выражением мы сказали бы больше того, что́ мы знаем, а именно что во власти творца мира сделать так, чтобы человек всегда поступал соответственно моральным законам, а это предполагает такое понятие о свободе и о природе (только для природы можно мыслить внешнего творца), которое должно было бы включать в себя проникновение в сверхчувственный субстрат природы и в его тождество с тем, что́ делает возможным в мире каузальность через свободу; а это выходит далеко за пределы понимания нашего разума. Только о *человеке под моральными законами* мы, не переходя границ нашего усмотрения, можем сказать, что его существование составляет конечную цель мира. Это полностью согласуется с суждением человеческого разума, морально рефлектирующего о ходе вещей в мире. Мы полагаем, что усматриваем следы мудрого отношения целей и в злом, если видим, что преступный злодей умирает не раньше, чем он понесет вполне заслуженное им наказание за свои злодеяния. По нашим понятиям о свободной каузальности, наше хорошее и дурное поведение зависит от нас; но высшую мудрость мироправления мы усматриваем в том, что побуждение к хорошему поведению и результат для обоих предопределяются по моральным законам. В этом,

В самом деле (так судит каждый), если бы мир состоял из одних только безжизненных или отчасти из живых, но лишенных разума существ, то существование такого мира не имело бы никакой ценности, так как в нем не было бы существа, которое имело бы хотя бы малейшее понятие об этой ценности. Но если бы это были и разумные существа, разум которых был бы в состоянии усматривать ценность существования вещей только в отношении природы к ним (в их благополучии), но не был бы в состоянии придать эту ценность себе первоначально (в свободе), то в мире были бы, правда, (относительные) цели, но не было бы (абсолютной) конечной цели, так как существование подобных разумных существ все же было бы бесцельным. Моральные же законы имеют то отличительное свойство, что они предписывают разуму нечто в качестве цели без всякого условия, стало быть, именно так, как это нужно для понятия о конечной цели; и существование такого разума, который в самом отношении целей может быть высшим законом для самого себя, другими словами, существование разумных существ только под моральными законами можно, следовательно, мыслить как конечную цель существования мира; если же это не так, то для существования мира или вовсе нет никакой цели в причине, или в основе его лежат цели без конечной цели.

Моральный закон как основанное на разуме формальное условие в применении нашей свободы обязывает нас только сам по себе, независимо от какой-либо цели как материального условия; но он определяет для нас, и притом a priori, конечную цель, к которой он и обязывает нас стремиться; *высшее благо в мире*, возможное через свободу, и есть эта конечная цель.

собственно, и состоит слава божья, которую поэтому теологи вполне уместно называют последней целью творения. — Надо еще заметить, что под словом *творение*, когда мы им пользуемся, мы понимаем не что иное, как то, что здесь было сказано, а именно причину *существования мира* или вещей в нем (субстанций), как этого и требует истинное понятие этого слова (actuatio substantiae est creatio); стало быть, здесь еще нет предположения о свободно действующей и, следовательно, разумной причине (существование которой мы еще только хотим доказать).

Счастье есть то субъективное условие, при котором человек (а по всем нашим понятиям и каждое разумное конечное существо) может полагать себе конечную цель под вышеуказанным законом. Следовательно, *счастье* — при объективном условии согласия человека с законом *нравственности* как достойности быть счастливым — есть высшее возможное в мире физическое благо, которому, поскольку это нас касается, необходимо содействовать как конечной цели.

Эти два требования конечной цели, заданной нам моральным законом, мы по всем способностям нашего разума не в состоянии представить себе *связанными* только естественными причинами и соответствующими идее упомянутой конечной цели. Следовательно, понятие о *практической необходимости* такой цели через применение наших сил не согласуется с теоретическим понятием о *физической возможности* ее достижения, если мы не связываем с нашей свободой другой каузальности (средства), кроме каузальности природы.

Следовательно, чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т. е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно что есть бог *.

* *
*

Этим доказательством, которому легко придать форму логической точности, мы не хотим сказать, что столь же необходимо допускать бытие бога, как необходимо признавать силу морального закона; стало быть,

* Этот моральный аргумент вовсе не имеет в виду дать *объективно* значимое доказательство бытия бога или доказать сомневающемуся, что бог есть; он только доказывает, что если сомневающийся хочет в моральном отношении последовательно мыслить, то он *должен* признание этого положения *принять* в число максим своего практического разума. — Но этим еще не сказано, что *для нравственности* необходимо допускать счастье всех разумных существ в мире сообразно с их моральностью, а сказано, что это необходимо *исходя из* нравственности. Стало быть, это аргумент *субъективно* достаточный для моральных существ.

кто не может убедиться в бытии бога, тот может считать себя свободным от всякой обязательности по моральному закону. Нет! Тогда пришлось бы отказаться лишь от *преднамеренности* конечной цели в мире (счастья разумных существ, гармонически согласующегося с исполнением моральных законов, как высшего блага), [достижению] которой следует содействовать путем исполнения морального закона. Каждый разумный человек всегда должен признавать себя строго связанным предписаниями нравственности, ибо законы ее формальны и повелевают безусловно, безотносительно к целям (как материи воления). Но требование конечной цели в том виде, как ее предписывает существам в мире практический разум, — это вложенная в эти существа их природой (как конечных существ) неодолимая цель, которую разум подчиняет только моральному закону *как* нерушимому *условию* или желает сделать общей в соответствии с этим законом и таким образом делает конечной целью содействие счастью при его согласии с нравственностью. Содействовать этой конечной цели велит нам моральный закон, насколько это (что касается счастья) в наших силах; результат, который будут иметь такие усилия, может быть каким угодно. Исполнение долга заключается в форме непреклонной воли, а не в посредствующих причинах удачи.

Следовательно, если предположить, что человек — отчасти ввиду слабости всех столь восхваляемых спекулятивных аргументов, отчасти побуждаемый теми или иными встречающимися в природе и в нравственном мире явлениями, не соответствующими никаким правилам, соглашается с положением о том, что бога нет, то он тем не менее в своих собственных глазах будет человеком недостойным, если захочет из-за этого считать законы долга только воображаемыми, не имеющими силы, необязательными и решит безбоязненно преступить их. Такой человек останется с этим своим образом мыслей недостойным даже в том случае, если впоследствии он убедится в том, в чем он сначала сомневался, хотя бы он из страха или из расчета на награду, без внутреннего уважения к долгу, точно исполнял

свой долг так, как только этого можно пожелать. Наоборот, если он, как верующий, искренне и бескорыстно исполняет свой долг в соответствии со своим сознанием и тем не менее как только ему представится случай к искушению, убедится, что бога нет, и тотчас же почувствует себя свободным от всякой нравственной обязательности, то с его внутренним моральным образом мыслей дело обстоит плохо.

Мы, следовательно, допускаем, что могут быть честные люди (такие, скажем, как Спиноза), которые твердо убеждены, что бога нет и (поскольку в отношении объекта моральности это ведет к одинаковым следствиям) нет загробной жизни. Как они станут смотреть на свое собственное внутреннее определение цели через моральный закон, который они в своей деятельности уважают? От исполнения этого закона они не требуют для себя никаких выгод ни в этом, ни в ином мире, они хотят лишь бескорыстно делать то доброе, к чему этот священный закон направляет все их силы. Но их стремление ограничено; от природы они могут иногда ожидать случайного содействия, но никогда не могут надеяться на закономерное и осуществляющееся по постоянным правилам (каковы суть и должны быть внутренне максимы этих людей) согласие с той целью, содействие которой они все же считают своей обязанностью и побуждением. Обман, насилие и зависть всегда будут вокруг них, хотя сами они честны, миролюбивы и доброжелательны; и честные люди, которых они еще встречают, всегда будут, несмотря на то что они достойны счастья, подвержены по вине природы, которая не обращает на это внимания, всем бедствиям — лишениям, болезням и преждевременной смерти — подобно остальным животным на земле, пока всех их (честных и нечестных — здесь разницы нет) не поглотит широкая могила и снова не бросит тех, кто мог считать себя конечной целью творения, в бездну бесцельного хаоса материи, из которого они были извлечены. — Следовательно, такой благонамеренный человек, несомненно, должен будет отказаться — как от невозможной — от той цели, которую он принимал или должен был принимать в соображение,

исполняя моральный закон; или если он хочет в этом оставаться верным зову своего внутреннего нравственного назначения и не хочет, признавая недействительной идеальную конечную цель, единственно соответствующую высоким требованиям этого назначения, умалить уважение, которое нравственный закон непосредственно внушает ему для послушания (чего не может быть без нанесения ущерба моральному образу мыслей), то он должен признать существование *морального* творца мира, т. е. бога, что он и может сделать, ибо это по меньшей мере не заключает в себе противоречия, в практическом отношении, т. е. для того, чтобы составить себе понятие по крайней мере о возможности конечной цели, предписываемой ему в моральной области.

§ 88. Ограничение значимости морального доказательства

Чистый разум как практическая способность, т. е. как способность определять свободное применение нашей каузальности посредством идей (чистых понятий разума), не только содержит в моральном законе регулятивный принцип наших поступков, но этим дает нам также субъективно конститутивный принцип в понятии объекта, который только разум может мыслить и который должен через наши поступки в мире согласно этому закону стать действительным. Следовательно, идея конечной цели в применении свободы по моральным законам имеет субъективно *практическую* реальность. Мы a priori определены разумом к тому, чтобы всеми силами содействовать благу в мире, которое состоит в соединении наибольшего благополучия разумных существ в мире с высшим условием доброго в них, т. е. [в соединении] всеобщего счастья с самой законосообразной нравственностью. В этой конечной цели возможность одной части, а именно счастья, эмпирически обусловлена, т. е. зависит от свойства природы (соответствует ли она этой цели или нет), и в теоретическом отношении проблематична, тогда как другая часть, а именно нравственность, в отноше-

нии которой мы свободны от воздействий природы, по своей возможности установлена a priori и догматически достоверна. Следовательно, для объективной теоретической реальности понятия о конечной цели разумных существ в мире нужно, чтобы не только мы имели a priori поставленную перед нами конечную цель, но чтобы и творение, т. е. сам мир, имело по своему существованию конечную цель, а это, если бы можно было доказать это a priori, присовокупило бы к субъективной реальности конечной цели и объективную. В самом деле, если творение вообще имеет конечную цель, то мы ее можем мыслить только как обязательно соответствующую моральной цели (которая единственно делает возможным понятие цели). Но хотя мы находим в мире цели и физическая телеология представляет их в таком количестве, что если мы будем судить сообразно с разумом, то в конце концов мы сможем признать принципом исследования природы то, что в природе нет ничего без цели, однако напрасно будем мы искать здесь конечную цель природы. Эту цель, поскольку идея ее заложена только в разуме, можно и дóлжно искать только в разумных существах, даже по ее объективной возможности. Практический разум этих разумных существ не только указывает конечную цель, но и определяет это понятие в отношении условий, единственно при которых мы можем мыслить конечную цель творения.

Возникает вопрос: может ли быть в достаточной мере доказана объективная реальность понятия о конечной цели творения также для теоретических требований чистого разума хотя и не аподиктически для определяющей способности суждения, но достаточно для максим теоретически рефлектирующей способности суждения? Это самое меньшее, чего можно требовать от спекулятивной философии, которая выражает готовность связать нравственную цель с целями природы посредством идеи единственной цели; но и это немногое все же гораздо больше того, что она когда-либо в состоянии сделать.

Согласно принципу теоретически рефлектирующей способности суждения мы могли бы сказать: если мы

имеем основание признавать для целесообразных продуктов природы высшую причину природы, каузальность которой в отношении действительности природы (творение) иного рода, чем та, которая нужна для механизма природы, а именно такая, которую надо мыслить как каузальность рассудка, то мы имеем достаточное основание мыслить и у этой первосущности не только повсюду цели в природе, но и конечную цель если и не для доказательства существования такой сущности, то по крайней мере для того, чтобы (как это было в физической телеологии) убедиться в том, что возможность такого мира мы можем уяснить себе не только по одним целям, но и благодаря тому, что приписываем его существованию конечную цель.

Но конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума и не может вытекать из каких-либо данных опыта для теоретического суждения о природе и иметь отношение к ее познанию. Невозможно никакое другое применение этого понятия, кроме применения для практического разума по моральным законам; и конечная цель творения есть то состояние мира, которое соответствует тому, что́ мы можем указать определенно только по законам, а именно соответствует конечной цели нашего чистого практического разума, и притом лишь поскольку он должен быть практическим. — И вот, через моральный закон, который возлагает на нас эту конечную цель в практическом отношении, а именно для того чтобы применять наши силы для содействия ей, мы имеем основание признавать возможность, осуществимость ее и, стало быть (так как без присоединения природы к ее условию, которое не находится в нашей власти, содействие этой цели было бы невозможно), также и природу вещей, которая соответствует этому. Следовательно, мы имеем моральное основание мыслить в мире также конечную цель творения.

Это еще не заключение от моральной телеологии к теологии, т. е. к существованию морального творца мира, а только заключение к конечной цели творения, которая определяется таким именно образом. То, что для этого творения, т. е. существования вещей сооб-

разно с *конечной целью*, следует признать, во-первых, разумное существо, а во-вторых, не только разумное (как для возможности вещей природы, которые нам приходилось рассматривать как *цели*), но в то же время и *моральное* существо как творца мира, а именно *бога*, — это второе заключение, очевидно, сделано только для способности суждения по понятиям практического разума и как таковое для рефлектирующей, а не для определяющей способности суждения. В самом деле, мы не можем притязать на то, чтобы утверждать, что хотя морально практический разум в нас существенно отличается от технически практического по своим принципам, но то же самое должно быть и в высшей причине мира, если ее признают в качестве мыслящего существа, и что для конечной цели нужен особый вид каузальности, отличный от той каузальности, которая нужна для целей природы; что мы, стало быть, в нашей конечной цели имеем *моральное основание* признавать не только конечную цель творения (как следствие), но и *моральное существо* как первооснову творения. Однако мы вправе сказать, что — *по свойству способности нашего разума* — мы вовсе не можем уяснить себе возможность такой имеющей отношение *к моральному закону* и его объекту целесообразности, какая есть в этой конечной цели, не предположив творца и правителя мира, который в то же время есть и моральный законодатель.

Следовательно, действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только *для практического применения* нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования. В самом деле, для возможности своей цели, данной нам и без этого его собственным законодательством, разум нуждается в идее, которая устраняет препятствие, возникающее из-за невозможности исполнять это законодательство по одному только природному понятию о мире (достаточному для рефлектирующей способности суждения); и эта идея получает тем самым практическую реальность, хотя у нас нет никаких средств для того, чтобы дать ей такую же реальность в теоретическом

отношении для объяснения природы и определения высшей причины, нужных спекулятивному познанию. Для теоретически рефлектирующей способности суждения физическая телеология в достаточной мере доказала, исходя из целей природы, разумную причину мира; для практической это делает моральная телеология посредством понятия о конечной цели, которую ей в практическом отношении приходится приписать творению. Хотя объективную реальность идеи о боге как моральном творце мира нельзя доказать *только* через физические цели, тем не менее, если их познание связывается с познанием моральной цели, они все же в силу максимы чистого разума — стремиться насколько возможно к единству принципов — имеют большое значение и могут прийти на помощь практической реальности этой идеи посредством той, которую она уже имеет в теоретическом отношении для способности суждения.

При этом, чтобы устранить легко возникающее недоразумение, в высшей степени важно отметить, что, во-первых, мы можем *мыслить* эти свойства высшего существа только по аналогии. В самом деле, как мы можем исследовать его природу, если опыт не указывает ничего подобного. Во-вторых, через аналогию мы можем только мыслить его, но не можем *познавать* или приписывать ему эти свойства теоретически; ведь это было бы нужно для определяющей способности суждения в спекулятивном устремлении нашего разума, чтобы понять, что такое высшая причина мира *сама по себе*. Здесь же для нас важно, какое понятие — по свойствам нашей познавательной способности — нам следует составить о высшем существе и должны ли мы допускать его существование, чтобы той цели, всеми силами содействовать которой предписывает нам чистый практический разум, без всякого такого предположения, a priori, точно так же дать только практическую реальность, иными словами, чтобы только быть в состоянии мыслить преднамеренное действие как возможное. Пусть это понятие будет для спекулятивного разума запредельным и пусть свойства, которые мы приписываем упомянутому существу, в объективном

применении скрыто содержат в себе антропоморфизм; но цель их применения заключается не в том, чтобы в соответствии с этим определить его непостижимую для нас природу, а в том, чтобы в соответствии с этим определить самих себя и нашу волю. Так же как причину мы обозначаем согласно понятию, которое мы имеем о действии (но только имея в виду ее отношения к нему), не желая этим внутренне определить внутреннее качество ее через те свойства, которые известны нам единственно о подобных причинах и должны быть даны опытом; так же как душе, например, мы приписываем кроме других сил и vim locomotivam (поскольку действительно бывают движения тела, причина которых заключается в представлениях души), не желая приписывать ей тот единственный вид движущих сил, который мы знаем (а именно через притяжение, давление, удар, стало быть, через движение, которое всегда предполагает протяженное тело), — точно так же мы должны допустить *нечто*, что содержит в себе основание возможности и практической реальности, т. е. осуществимости, необходимой моральной конечной цели; но по свойству ожидаемого от него действия мы можем его мыслить себе только как мудрое, по моральным законам господствующее над миром существо, а по свойству наших познавательных способностей должны мыслить его как отличающуюся от природы причину вещей, чтобы выразить только *отношение* этого превосходящего все наши познавательные способности существа к объекту *нашего* практического разума, теоретически не приписывая ему этим единственно известную нам каузальность этого рода, а именно рассудок и волю, и даже не намереваясь объективно отличать только мыслимую в нем каузальность в отношении того, что *для нас* есть конечная цель как [находящаяся] в самом этом существе, от каузальности в отношении природы (и ее определений целей вообще); мы можем признавать это различие только как субъективно необходимое для свойства нашей познавательной способности и имеющее силу для рефлектирующей, а не для объективно определяющей способности суждения. Но если дело идет о сфере практического, то такой

регулятивный принцип (для благоразумия или мудрости) — поступать сообразно с тем (как целью), что по свойству наших познавательных способностей мы только некоторым образом можем мыслить как возможное, — есть в то же время *конститутивный*, т. е. практически определяющий принцип; но тот же принцип как принцип для суждения об объективной возможности вещей ни в коем случае не есть теоретически определяющий принцип (согласно которому объекту присущ единственный вид возможности, присущий нашей способности мыслить), а есть чисто *регулятивный* принцип для рефлектирующей способности суждения.

Примечание

Это моральное доказательство есть не вновь открытое основание доказательства, а разве только вновь разбираемое, ведь оно было заложено в человеке еще до появления самых первых ростков способности его разума и по мере роста культуры только все больше развивалось. Как только люди начали размышлять о правом и неправом, в эпоху, когда они еще не обращали внимания на целесообразность природы и пользовались ею, не мысля при этом ничего другого, кроме привычного естественного хода вещей, — неизбежно должно было появиться суждение, что в конце концов не может быть безразлично, честно поступал человек или обманным образом, справедливо или насильнически, хотя бы он до конца своей жизни, по крайней мере по видимости, не получил счастья за свои добродетели и не понес наказания за свои преступления. Они как бы слышат в себе голос, который говорит им, что все должно было быть иначе; значит, в них было глубоко заложено, хотя и неясное, представление о чем-то, стремиться к чему они чувствовали себя обязанными, с чем отнюдь не мог согласоваться подобный исход дела или с чем они не умели сочетать внутреннее определение целей в своей душе, когда на ход вещей смотрели как на единственный порядок вещей. Но как бы грубо они ни представляли себе на разные лады тот способ, которым можно было бы

сгладить такую неправильность (а она должна гораздо больше возмущать человеческую душу, чем слепой случай, который хотели установить в качестве принципа для суждения о природе), все же они никогда не могли придумать себе другого принципа возможности совместить природу со своим внутренним нравственным законом, как только господствующую по моральным законам над миром высшую причину, ибо конечная цель, заданная в них как долг, и природа без всякой конечной цели вне их, где эта цель тем не менее должна осуществиться, находятся в противоречии друг с другом. О внутренних свойствах этой причины мира они могли измыслить всякий вздор; но указанное моральное отношение в мироправлении всегда оставалось одним и тем же, оно понятно для самого неразвитого разума, поскольку он рассматривает себя как практический разум, от которого спекулятивный разум сильно отстает. — И по всей вероятности, только через этот моральный интерес было возбуждено то внимание к красоте и целям в природе, которое превосходно подтверждало эту идею, не будучи, однако, в состоянии обосновать ее, а тем более обойтись без этого интереса, ибо даже исследование целей природы только в отношении к конечной цели приобретает тот непосредственный интерес, который так заметно обнаруживается в восхищении перед ними, безотносительно к какой-либо выгоде, которую можно было бы извлечь отсюда.

§ 89. О пользе морального аргумента

Ограничение разума — в отношении всех наших идей о сверхчувственном — условиями его практического применения, когда дело касается идеи о боге, бесспорно полезно, и именно тем, что оно препятствует *теологии* превращаться в *теософию* (увлекаться запредельными понятиями, сбивающими с толку разум) или опускаться до *демонологии* (антропоморфического способа представления о высшем существе), а также препятствует *религии* впадать в *теургию* (фанатическое заблуждение, будто можно чувствовать другие сверхчувственные существа и оказывать влияние на

них) или в *идолопоклонство* (суеверное заблуждение, будто можно снискать благосклонность высшего существа не моральным образом мыслей, а иными средствами) *.

В самом деле, когда позволяют себе суетное и дерзкое умствование в отношении того, что́ находится за пределами чувственно воспринимаемого мира, позволяют себе определить теоретически (стало быть, расширяя познание) хотя бы что-либо о нем; когда позволяют себе хвастаться знаниями о бытии и свойствах божественной природы, его рассудке и воле, об их законах и вытекающих отсюда свойствах для мира, мне хочется спросить: где и в каком месте хотят ограничить притязания разума? Ведь там, откуда заимствованы эти знания, можно ожидать еще больших [знаний] (если только, как предполагают, напрячь свои усилия). Но ограничение таких притязаний должно происходить по какому-то принципу, а не только на том основании, что все прежние попытки в этом направлении не привели ни к чему, ведь это еще ничего не говорит против возможности лучшего результата. Здесь же возможен только такой принцип: либо признать, что в отношении сверхчувственного решительно ничего нельзя определить теоретически (разве только исключительно негативно), либо признать, что наш разум заключает в себе неисчерпаемую сокровищницу неведомо каких обширных и расширяющих познаний, сохраняемых для нас и нашего потомства. — Что же касается религии, т. е. морали в отношении бога как законодателя, то если ей должно было бы предшествовать теоретическое познание бога, то мораль должна сообразоваться с теологией; тогда она не только вво-

---

* Идолопоклонство в практическом смысле — это все еще та религия, которая мыслит высшее существо со свойствами, по которым и нечто другое, а не моральность сама по себе может быть подходящим условием для того, чтобы сообразоваться с его волей во всем, что в состоянии делать человек. Как бы чисто и свободно от всех чувственных образов в теоретическом отношении ни понимали это понятие, в практическом отношении оно представляется в этом случае как *идол*, т. е. представляется по свойству воли высшего существа антропоморфическим.

дит внешнее произвольное законодательство высшего существа вместо внутреннего необходимого законодательства разума, но и все неудовлетворительное в знании о природе этого существа простирает на нравственные предписания и таким образом извращает религию и делает ее безнравственной.

Что касается надежды на загробную жизнь, то если вместо конечной цели, которую мы сами должны осуществить согласно предписанию морального закона, мы вопрошаем нашу теоретическую познавательную способность, делая ее путеводной нитью суждения разума о нашем назначении (суждение это таким образом рассматривается как необходимое или достойное признания только в практическом отношении), то учение о душе в этом отношении, так же как теология, не дает ничего, кроме негативного понятия о нашей мыслящей сущности, а именно что ни одно из ее действий и явлений внутреннего чувства нельзя объяснять материалистически, что, следовательно, из спекулятивных оснований невозможно для нас посредством всей нашей теоретической способности ни одно расширяющее, определяющее суждение о ее обособленной природе и о продолжении или прекращении существования ее после смерти. Следовательно, так как здесь все предоставляется телеологическому суждению о нашем существовании в практически необходимом отношении, а также предположению о продолжении нашего существования [после смерти] как условии, необходимом для конечной цели, обязательно заданной нам разумом, то здесь обнаруживается также польза (которая, правда, на первый взгляд кажется скорее ущербом), [выражающаяся в том], что так же как теология никогда не может стать для нас теософией, так рациональная *психология* [38] никогда не может стать *пневматологией* как расширяющей [познание] наукой, равно как она, с другой стороны, ограждена от опасности впасть в *материализм*; что она скорее только антропология внутреннего чувства, т. е. знание о нашем мыслящем *Я в жизни*, и, как теоретическое познание, остается только эмпирической; напротив, рациональная психология в вопросе о нашем вечном существовании вовсе

не теоретическая наука: она основывается на одном-единственном выводе моральной телеологии, так же как все ее применение необходимо только ради моральной телеологии в связи с нашим практическим назначением.

§ 90. О характере убежденности (Fürwahrhaltens) в телеологическом доказательстве бытия бога

Для всякого доказательства, будут ли его вести (как при доказательстве посредством наблюдения предмета или через эксперимент) с помощью непосредственного эмпирического изображения того, что́ должно быть доказано, или a priori с помощью разума из принципов, необходимо, чтобы оно не *уговаривало* нас, а *убеждало* или по крайней мере действовало на убеждение; т. е. чтобы аргумент или вывод был не только субъективным (эстетическим) определяющим основанием одобрения (только видимостью), а был объективно значимым и имел логическое основание познания, иначе рассудок будет обольщен, но не убежден. Такого же рода мнимым доказательством будет и то, которое, быть может, с добрым намерением, но с умышленным утаиванием его слабости, ведется в естественной теологии, когда приводят великое множество доказательств происхождения вещей природы по принципу целей и пользуются чисто субъективным основанием человеческого разума, а именно его собственной склонностью везде, где только это можно сделать без противоречия, вместо многих принципов применять один и там, где в этом принципе имеется только одно или много требований для определения понятия, примышлять для них и остальные, дабы произвольным дополнением дать полное понятие вещи. Действительно, если мы встречаем столько природных продуктов, свидетельствующих о наличии разумной причины, то почему же вместо многих таких причин не мыслить какую-нибудь одну и при этом мыслить в ней не только великий рассудок, могущество и т. д., но и всеведение, всемогущество — одним словом, мыслить ее такой, которая заключает в себе достаточное основание подобных свойств для

всех возможных вещей? И почему, кроме того, не придать этой единственной и всемогущей первосущности не только рассудок для законов и продуктов природы, но как моральной причине мира также высший нравственный практический разум, поскольку через эту законченность понятия указывается вполне достаточный принцип и для изучения природы, и для моральной мудрости, если против возможности такой идеи нельзя сделать никакого сколько-нибудь основательного возражения? Если к тому же приводятся в движение моральные побуждения души и возбуждается живой интерес к ним силой красноречия (которой они вполне достойны), то получается впечатление объективной достаточности доказательства и (в большинстве случаев его применения) спасительная видимость, которая совершенно избавляет себя от всякой проверки логической силы доказательства и даже относится к такой проверке с отвращением и негодованием, как если бы в основе последней лежало преступное сомнение. — И против этого ничего нельзя возразить, когда рассчитывают, собственно, только на популярность. Но так как разложению доказательства на два неоднородных элемента, которые оно содержит в себе, а именно на то, что относится к физической, и на то, что относится к моральной телеологии, нельзя и не следует мешать, так как слияние обоих делает незаметным, где, собственно, находится нерв доказательства, в какой части и как он должен быть разработан, чтобы его доказательная сила могла иметь возможность выдержать самое суровое испытание (если даже в одной его части мы вынуждены будем признаться в слабости нашего основанного на разуме усмотрения), то долг философа (допуская даже, что он ни во что не ставит требование искренности) разоблачить хотя бы еще столь спасительную видимость, которую может создавать подобное смешение, и отделить то, что относится только к уговариванию, от того, что ведет к убеждению (оба они не только по степени, но и по самому способу различные определения одобрения), чтобы при этом доказательстве можно было ясно представить себе состояние души во всей его чистоте

и открыто подвергнуть доказательство самой строгой проверке.

Но доказательство, которое имеет целью убедить, в свою очередь бывает двоякого рода: такое, которое должно решать или что такое предмет *сам по себе*, или что он *для нас* (людей вообще) по необходимым для нас принципам суждения, основанным на разуме (доказательство κατ' ἀλήθειαν или κατ' ἄνθρωπον[39], последнее слово берется в общем значении как люди вообще). В первом случае оно основывается на принципах, достаточных для определяющей, а во втором — только для рефлектирующей способности суждения; в последнем случае оно, как покоящееся на чисто теоретических принципах, никогда не может воздействовать на убеждение; но если оно кладет в основу практический принцип разума (имеющий, стало быть, всеобщую и необходимую значимость), то оно, конечно, вправе притязать на убеждение, достаточное в чисто практическом отношении, т. е. на моральное убеждение. Но доказательство *воздействует на убеждение*, еще не убеждая, если оно ведется лишь по направлению к нему, т. е. заключает в себе для этого только объективные основания, которые, хотя их и недостаточно для достоверности, тем не менее таковы, что служат не только субъективными основаниями суждения для уговаривания.

Все теоретические доводы достаточны или 1) для доказательства посредством логически строгих *умозаключений*, или, где этого нет, 2) для *заключений* по *аналогии*, или где и это не имеет места, все же еще 3) для *вероятного мнения*, или, наконец, и это уже самое меньшее, 4) для допущения лишь возможного основания объяснения в качестве *гипотезы*. — И вот я утверждаю, что вообще все доводы, которые воздействуют на теоретическое убеждение, не могут вызвать убежденности этого рода — от самой высшей до самой низшей степени ее, если надо доказать положение о существовании первосущности как бога в значении, соответствующем всему содержанию этого понятия, а именно как *морального* творца мира, стало быть, так, что через него указывается также и конечная цель творения.

1. Что касается *логически правильного* доказательства, идущего от общего к особенному, то в «Критике» было уже достаточно показано [40], что так как понятию о сущности, которую надо искать за пределами природы, не соответствует никакое возможное для нас созерцание и само понятие которой, следовательно, поскольку оно должно быть теоретически определено синтетическими предикатами, для нас всегда остается проблематическим, то нет никакого познания этой сущности (которое хоть сколько-нибудь расширяло бы объем нашего теоретического знания); и под общие принципы природы вещей никак нельзя подвести особенное понятие о сверхчувственной сущности, чтобы от них заключать к нему, так как эти принципы применимы только к природе как предмету [внешних] чувств.

2. Хотя из двух неоднородных вещей, а именно в точке их неоднородности, одну можно *мыслить по аналогии* * с другой, но из того, в чем они неоднородны,

---

* *Аналогия* (в качественном значении) есть тождество отношения между основаниями и следствиями (причинами и действиями), поскольку оно имеет место, несмотря на специфическое различие вещей или тех свойств самих по себе, которые содержат основание подобных следствий (т. е. рассматриваются вне этого отношения). Так, сравнивая осуществляемую с умением деятельность (Kunsthandlungen) животных с такой же деятельностью человека, мы мыслим основание действий у животных, которого мы не знаем, [в сопоставлении] с основанием подобных же действий человека (с разумом), которое мы знаем, мыслим как аналог разуму и в то же время хотим показать, что основание способности животных действовать с умением, называемое инстинктом, в действительности специфически отличается от разума, хотя имеет аналогичное отношение к действию (постройки бобров в сравнении с постройками людей). — Но из того, что человек для своих построек пользуется *разумом*, я не могу заключить, что и бобр должен иметь такой же разум, и называть это *умозаключением* по аналогии. Но из подобного способа действий животных (основание которого мы не можем воспринимать непосредственно) в сравнении со способом действий человека (который мы сознаем непосредственно) мы *по аналогии* можем совершенно верно заключать, что и животные действуют сообразно *представлениям* (а не так, как думал Картезий [41], подобно машинам) и, несмотря на их специфическое различие, они по роду (как живые существа) одинаковы с человеком. Принцип права заключать таким именно образом лежит в одинаковости основания: животные в отношении упомянутого определения

нельзя по аналогии *заключать* от одной к другой, т. е. нельзя этот признак специфического различия одной переносить на другую. Так, по аналогии с законом равенства действия и противодействия во взаимном притяжении и отталкивании тел я могу мыслить и общение между членами общества по нормам права, но указанные специфические определения (материальное притяжение или отталкивание) я не могу переносить на это общение и приписывать их гражданам, чтобы создать систему, которая называется государством. — Точно так же мы вправе, конечно, мыслить каузальность первосущности в отношении вещей в мире как целей природы по аналогии с рассудком как основанием форм определенных продуктов, которые мы называем произведениями искусства (ведь это делается только ради теоретического или практического применения нашей познавательной способности, какое мы должны найти для нашего понятия в отношении природных вещей в мире по определенному принципу); но из того, что мы должны приписать рассудок имеющейся среди предметов в мире причине некоторого действия, рассматриваемого как относящееся к искусству, мы никак не можем заключить по аналогии, что и тому существу, которое совершенно отличается от природы, присуща в отношении самой природы та же каузальность, которую мы замечаем у человека, ибо это касается именно той точки неоднородности, которая мыслится между причиной, чувственно обусловлен-

---

причисляются к одному роду с человеком как человеком в той мере, в какой мы внешне сравниваем их друг с другом по их действиям. Это par ratio. Точно так же, сравнивая имеющиеся в мире целесообразные продукты высшей причины мира с произведениями искусства человека, я могу мыслить каузальность ее по аналогии с рассудком, но не могу *заключать* по аналогии к этим свойствам в нем, ибо здесь как раз отсутствует принцип возможности такого рода заключения, т. е. paritas rationis, чтобы можно было причислять к одному и тому же роду с человеком и высшее существо (в отношении каузальности того и другого). Каузальность существ в мире, которая всегда чувственно обусловлена (такова каузальность через рассудок), нельзя переносить на существо, у которого нет с ними другого общего родового понятия, кроме понятия вещи вообще.

ной в отношении ее действий, и сверхчувственной первосущностью в самом ее понятии, и, следовательно, эту каузальность нельзя переносить на первосущность. — Именно потому, что божественную каузальность я должен мыслить по аналогии с рассудком (а этой способности мы не знаем ни в каком другом существе, кроме как в чувственно обусловленном человеке), запрещено приписывать такому существу рассудок в собственном смысле *.

3. *Мнение* в априорных суждениях вообще не имеет места; в них или познают нечто как вполне достоверное, или ничего не познают. Но если данные основания доказательства, из которых мы исходим (как здесь из целей в мире), эмпирические, то нельзя иметь мнения относительно того, что выходит за пределы чувственно воспринимаемого мира, и признавать за такими рискованными суждениями хотя бы малейшую вероятность. В самом деле, вероятность есть часть возможной в некотором ряду оснований достоверности (основания ее сравниваются здесь с достаточным как части с целым), к которой должно быть добавлено указанное недостаточное основание. Но так как они как определяющие основания достоверности одного и того же суждения должны быть однородными, иначе в своей совокупности они не создали бы величины (какова достоверность), то не может быть, чтобы одна часть их находилась в границах возможного опыта, а другая часть вне [сферы] всякого возможного опыта. Стало быть, так как чисто эмпирические основания доказательства не ведут ни к чему сверхчувственному и недостаток в их ряду не может быть восполнен ничем, то попытка достигнуть с их помощью сверхчувственного и познания его ни к чему не приводит; следовательно, в суждении о сверхчувственном при помощи аргументов, заимствованных из опыта, нет также никакой вероятности.

---

* От этого ни в малейшей степени не страдает представление об отношении этого существа к миру, если иметь в виду теоретические и практические выводы из этого понятия. Пытаться исследовать, чтó представляет это существо само по себе, есть столь же бесцельное, как и напрасное любопытство.

4. Что касается того, что должно служить *гипотезой* для объяснения возможности данного явления, то по меньшей мере возможность его должна быть вполне достоверной. Достаточно уже того, что, строя гипотезу, я отказываюсь от познания действительности (которая еще утверждается в некотором мнении, выдаваемом за правдоподобное); бо́льшим поступиться я уже не могу; по крайней мере возможность того, что я полагаю в основу объяснения, не должна быть подвергнута сомнению, иначе не будет конца пустым фантазиям. Но совершенно необоснованным предположением было бы допущение возможности определенного сверхчувственного существа на основании некоторых понятий, так как для этого не дано никаких необходимых условий познания в отношении того, что в нем основывается на созерцании, и, следовательно, в качестве критерия этой возможности остается только закон противоречия (который может доказать только возможность мышления, а не возможность самого предмета).

Вывод отсюда таков: человеческий разум не имеет решительно никакого теоретического доказательства существования первосущности как божества или души как бессмертного духа, чтобы дать хотя бы малейшую степень убежденности; и это вполне понятно, так как у нас нет никакого материала для определения идеи сверхчувственного, ведь материал мы должны заимствовать от вещей в чувственно воспринимаемом мире, между тем как такой материал никак не соответствует указанному объекту; следовательно, за отсутствием всякого определения этой идеи у нас не остается ничего, кроме понятия о нечувственном нечто, которое заключает в себе последнее основание чувственно воспринимаемого мира, а такое понятие еще не составляет никакого познания (как расширения понятия) внутренних свойств этого нечувственного нечто.

§ 91. О характере убежденности через практическую веру

Если мы обращаем внимание только на то, каким образом нечто может быть *для нас* (по субъективному свойству наших способностей представления) объектом

познания (res cognoscibilis), то понятия надо сопоставлять не с объектами, а только с нашими познавательными способностями и с тем применением, какое они могут найти для данного представления (в теоретическом или практическом отношении); и вопрос о том, есть ли нечто познаваемая сущность или нет, есть не вопрос о возможности самих вещей, а вопрос, касающийся нашего познания их.

Познаваемые вещи бывают трех видов: *предметы мнения* (opinabile), *факты* (scibile) и *предметы веры* (mere credibile).

1. Предметы одних только идей разума, которые для теоретического познания не могут быть представлены в каком-либо возможном опыте, в этом смысле вовсе не *познаваемые* вещи, стало быть относительно их не может быть даже *мнения*, так как высказывать мнение a priori уже само по себе нелепо и открывает прямую дорогу к одним только химерам. Следовательно, или наше априорное положение достоверно, или оно не содержит в себе ничего, в чем можно быть убежденным. Таким образом, *предметы мнения* всегда объекты по крайней мере самого по себе возможного познания из опыта (предметов чувственно воспринимаемого мира), которое, однако, *для нас* невозможно по одной лишь степени этой способности, какой мы обладаем. Так, эфир новейших физиков, эта упругая жидкость, проникающая все другие материи (самым тесным образом смешанная с ними), есть только предмет мнения; но все же он такого рода, что, если бы наши внешние чувства были в высшей степени изощрены, его можно было бы воспринять, но никогда нельзя было бы представить в каком-либо наблюдении или эксперименте. Предположение о наличии разумных обитателей на других планетах есть предмет мнения, ведь если бы мы могли приблизиться к этим планетам, что само по себе возможно, то из опыта нам стало бы известно, есть там обитатели или нет; но мы никогда настолько не приблизимся к планетам, и потому нам останется только мнение. Но думать, что есть чистые мыслящие без тела духи в материальной вселенной (если, как это и следует, отклоняют некоторые выдаваемые за духов действи-

тельные явления), — значит фантазировать; и это вовсе не предмет мнения, а только идея, которая остается, если от мыслящего существа отнять все материальное и оставить ему только мышление. Но мы не можем знать, действительно ли в таком случае остается мышление (ведь мышление мы знаем только у людей, т. е. в соединении с телом). Такая вещь есть *сущее от умствования* (ens rationis ratiocinantis), а не *сущее из разума* (ens rationis ratiocinatae); можно в достаточной мере доказать объективную реальность понятия сущего из разума, по крайней мере для практического применения разума, так как такое применение, имеющее свои особые и аподиктически достоверные априорные принципы, даже требует этого понятия (постулирует его).

2. Предметы для понятий, объективную реальность которых (посредством чистого разума или на опыте, в первом случае из их теоретических или практических данных, а в обоих случаях через посредство соответствующего им созерцания) можно доказать, суть *факты* (res facti) *. Таковы математические свойства величин (в геометрии), так как они могут быть a priori *изображены* для теоретического применения разума. Далее, вещи или свойства вещей, которые могут быть показаны на опыте (своем или чужом посредством свидетельства), тоже факты. — Но особенно примечательно то, что среди фактов имеется даже одна идея разума (которая сама по себе никак не может быть изображена в созерцании, стало быть нет никакого теоретического доказательства ее возможности). Это идея *свободы*, реальность которой как особого вида каузальности (понятие о ней, рассматриваемое теоретически, было бы запредельным) доказывается практическими законами чистого разума и сообразно с ними [обнаруживается] в действительных поступках, стало быть в опыте. — Это единственная из

* Я расширяю здесь, и, думается мне, справедливо, понятие факта за пределы обычного значения этого слова. Ведь нет нужды и даже невозможно ограничивать этот термин только действительным опытом, если речь идет об отношении вещей к нашим познавательным способностям, так как только возможного опыта уже достаточно, чтобы говорить о них только как о предметах определенного способа познания.

всех идей чистого разума, предмет которой — факт, и поэтому она должна быть причислена к scibilia.

3. Предметы, которые по отношению к сообразному с долгом применению чистого практического разума надо мыслить a priori (как следствия или как основания), но которые для теоретического применения его запредельны, суть только *предметы веры*; таково *высшее благо* в мире, которому следует содействовать через свободу; ни в каком возможном для нас опыте, стало быть достаточном для теоретического применения разума, понятие высшего блага не может быть доказано по своей объективной реальности; но применение его для наилучшего содействия указанной цели предписывается как веление практическим чистым разумом и, стало быть, должно быть признано как возможное. Это предписываемое действие *вместе с единственными, мыслимыми для нас условиями его возможности*, а именно с бытием бога и бессмертием души суть *предметы веры* (res fidei), и притом единственные из всех предметов, которые могут быть так названы *. Действительно, хотя мы должны верить тому, чтó мы можем узнать только из опыта других через их *свидетельство*, но на этом основании оно само по себе еще не предмет веры, ведь для *одного* из этих свидетелей это было личным опытом и фактом или предполагается таковым. Кроме того, этим путем (исторической веры) должно быть возможным достигнуть знания; объекты истории и географии, как вообще все, что по меньшей мере возможно знать в соответствии со свойством наших познавательных способностей, относятся не к предметам веры, а к фактам. Только предметы чистого разума могут еще быть предметами веры, но не как предметы одного лишь чистого спекулятивного разума, ведь

* Предметы веры, однако, нельзя на этом основании считать *членами символа веры*, если под последними понимать такие предметы веры, *исповедание* которых (внутреннее или внешнее) может быть вменено в обязанность; следовательно, таких предметов естественная теология в себе не заключает. В самом деле, так как они как предметы веры (подобно фактам) не могут основываться на теоретических доказательствах, то это свободная убежденность и только в качестве таковой совместима с моральностью субъекта.

в таком случае их нельзя с уверенностью причислить к вещам, т. е. к объектам возможного для нас познания. Это идеи, т. е. понятия, для которых теоретически нельзя обеспечить объективную реальность. Высшая же конечная цель, которой мы должны содействовать, то, единственно благодаря чему мы можем стать достойными быть конечной целью творения, есть идея, которая имеет для нас объективную реальность в практическом отношении, и вещь; но именно потому, что в теоретическом отношении мы не можем дать этому понятию реальность, она только предмет веры чистого разума, а вместе с этим понятием предметы веры также бог и бессмертие как условия, единственно при которых мы можем мыслить — в соответствии со свойством нашего (человеческого) разума — возможность этого эффекта законосообразного применения нашей свободы. Но убежденность в предметах веры есть убежденность в чисто практическом отношении, т. е. моральная вера, которая ничего не доказывает для теоретического познания разумом, а доказывает только для практического, направленного на исполнение своего долга, чистого познания разумом и которая отнюдь не расширяет спекуляции или практических правил благоразумия по принципу себялюбия. Если высший принцип всех законов нравственности есть постулат, то вместе с ним постулируется и возможность их высшего объекта, стало быть, и условие, при котором мы можем мыслить эту возможность. От этого познание ее не становится ни знанием, ни мнением о существовании и свойствах этих условий как теоретическим способом познания, а есть лишь предположение в практическом и предписываемом ради практического отношении для морального применения нашего разума.

Но если бы на целях природы, которые нам в таком изобилии предлагает физическая телеология, мы могли, как нам кажется, основать *определенное* понятие о разумной причине мира, то существование этой сущности все же не было бы предметом веры. Так как это [предположение] принимается не ради исполнения мною долга, а только для объяснения природы, то оно было бы только мнением или гипотезой, соответствующими

нашему разуму. Физическая телеология отнюдь не ведет к определенному понятию о боге, которое имеется только в понятии о моральном творце мира, так как только это понятие указывает конечную цель, к которой мы можем причислить себя лишь постольку, поскольку мы поступаем сообразно с тем, что возлагает на нас как конечную цель моральный закон, стало быть, к чему он обязывает нас. Следовательно, понятие о боге только через отношение к объекту нашего долга как условие возможности достигнуть конечной цели долга получает право в нашем убеждении на значение предмета веры; но это понятие не может сделать свой объект значимым как факт, ибо, хотя необходимость долга для практического разума вполне ясна, достижение конечной цели его, поскольку она не полностью в нашей власти, признается только для практического применения разума, следовательно, практически не столь необходимо, как сам долг *.

* Конечная цель, содействовать которой предписывает нам моральный закон, не есть основание долга: ведь это основание находится в моральном законе, который как формальный практический принцип направляет категорически, невзирая на объекты способности желания (материю воления), стало быть на какую-либо цель. Это формальное свойство моих поступков (подчинение их принципу общезначимости), единственно в чем и состоит вся их внутренняя моральная ценность, полностью в моей власти; я могу совершенно отвлечься от возможности или неосуществимости целей, которым мне надлежит содействовать сообразно с этим законом (так как только в них состоит внешняя ценность моих поступков), как от чего-то такого, что не вполне в моей власти, дабы обращать внимание только на то, что́ касается меня. Но стремление содействовать конечной цели всех разумных существ (счастью, насколько оно может быть согласно с долгом) как раз и возлагается на нас законом долга. Однако спекулятивный разум вовсе не усматривает ее осуществимости (ни со стороны наших собственных физических способностей, ни с помощью природы); по таким причинам, насколько мы можем судить разумно, он, скорее, должен считать такой результат нашего благонравного поведения от одной только природы (в нас и вне нас), без предположения бога и бессмертия, совершенно необоснованной и пустой, хотя и с благими намерениями, надеждой, и, если бы он мог быть уверенным в этих суждениях, он должен был бы рассматривать сам моральный закон только как заблуждение нашего разума в практическом отношении. Но так как спекулятивный разум вполне убежден в том, что этого никогда не может быть и что те идеи, предмет которых на-

Вера (как habitus, а не как actus) есть моральный образ мышления разума при его убежденности в том, чтó недоступно теоретическому познанию. Следовательно, она есть постоянное основоположение души — то, чтó необходимо предполагать как условие для возможности высшей моральной конечной цели и признавать как истинное ввиду обязательности [содействовать] этой цели *, хотя возможность ее, но точно так же и невозможность, мы усмотреть не можем. Вера (в обычном смысле) есть упование на осуществление намерения, содействовать которому есть долг, но возможность претворения которого в действительность *усмотреть* нам не надо (следовательно, и возможность единственно мыслимых для нас условий). Таким образом, вера, относящаяся к особым предметам, а не к предметам возможного знания или мнения (в этом последнем случае ее, главным образом применительно к истории, следует называть легковерием, а не верой), вполне моральна. Она свободная убежденность не в том, ради чего даются догматические доказательства для теоретически опре-

---

ходится за пределами природы, можно мыслить без противоречия, то для своего собственного практического закона и для возлагаемой на нас этим законом задачи — следовательно, в моральном отношении — он должен признавать эти идеи как реальные, чтобы не впасть в противоречие с самим собой.

* Вера есть доверие к обетованию морального закона — но не к такому, которое заключается в нем, а к такому, которое я вкладываю в него, и притом на достаточном в моральном отношении основании. В самом деле, конечная цель не может быть предписана как веление никаким законом разума, если он, хотя бы без уверенности, не обещает также и достижимость ее и тем самым не оправдывает нашу убежденность в единственных условиях, при которых разум только и может мыслить себе эту достижимость. Это выражает уже само слово fides; может вызвать сомнение только то, каким образом это выражение и эта особая идея вошли в моральную философию, поскольку впервые они были введены только с христианством и признание их может показаться только льстивым подражанием его языку. Но это не единственный случай, так как эта удивительная религия величайшей простотой своего изложения обогатила философию гораздо более определенными и более чистыми понятиями нравственности, чем те, которые философия могла дать раньше и которые, коль скоро они имеются, разум *свободно* признает и считает такими, к которым он сам мог бы прийти и мог бы и должен был ввести их.

деляющей способности суждения или к чему мы считаем себя обязанными, а в том, что́ мы допускаем ради [нашего] намерения по законам свободы, но все же не как мнение без достаточного основания, а как нечто основанное в разуме (хотя только в отношении его практического применения) *достаточно для его намерения*, так как без веры моральный образ мыслей при невыполнении требования теоретического разума привести доказательства (возможности объекта моральности) не отличается постоянством, а колеблется между практическими велениями и теоретическими сомнениями. Быть *неверящими* (ungläubisch) — значит следовать максиме: вообще не верить свидетельствам; *неверующий* же (ungläubig) — это тот, который отрицает всякую значимость указанных идей разума, поскольку нет достаточного *теоретического* обоснования их реальности; он судит, следовательно, догматически. Но догматическое *неверие* несовместимо с нравственной максимой, господствующей в образе мыслей (ведь разум не может повелевать [нам] следовать такой цели, которая признана не более как химерой); *скептическая* же *вера* (Zweifelglaube) вполне совместима с этой максимой; такой вере отсутствие убеждения через доводы спекулятивного разума служит лишь препятствием, влияние которого на [наше] поведение может быть устранено критическим знанием пределов этого разума, причем взамен этого сомнения она может дать преобладающую практическую убежденность.

* * *

Когда вместо тех или иных ошибочных попыток философии хотят ввести другой принцип и придать ему вес, мы испытываем большое удовлетворение, имея возможность выяснить, каким образом и почему именно эти попытки должны были потерпеть неудачу.

Бог, *свобода* и *бессмертие души* — вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели. Полагали, что учение о свободе необходимо для практической философии лишь как негативное условие,

а учение о боге и о свойствах души, относящееся к теоретической [ее части], должно быть изложено само по себе и отдельно, чтобы потом связать и то и другое с тем, что предписывает моральный закон (который возможен только при условии свободы), и таким образом создать религию. Легко, однако, заметить, что такие попытки и должны были быть неудачными. В самом деле, из одних только онтологических понятий о вещах вообще или о существовании необходимой сущности никак нельзя составить какое-либо определенное понятие о первосущности с помощью предикатов, которые могли быть даны в опыте и, следовательно, могли служить для познания; а то понятие, которое было основано на опыте относительно физической целесообразности природы, в свою очередь не могло дать достаточного доказательства для морали и, стало быть, для познания бога. Точно так же и познание души через опыт (который мы осуществляем только в этой жизни) не могло дать понятия о духовной, бессмертной природе ее, стало быть, понятия, достаточного для морали. *Теологию* и *пневматологию*, как задачи для наук спекулятивного разума, ввиду того что понятия их запредельны для всех наших познавательных способностей, нельзя создать с помощью каких-либо эмпирических данных или предикатов. — Определение обоих понятий — о боге и о душе (в отношении ее бессмертия) — возможно лишь через предикаты, которые, хотя сами они возможны только из сверхчувственного основания, должны тем не менее свою реальность доказать в опыте; только так они делают возможным познание о совершенно сверхчувственных сущностях. — Таково единственное имеющееся в человеческом разуме понятие свободы человека под моральными законами вместе с конечной целью, которую разум предписывает через эти законы; законы эти пригодны для того, чтобы приписать творцу природы, а конечная цель — для того, чтобы приписать человеку те свойства, которые содержат в себе необходимые условия для возможности обоих, так что именно от этой идеи можно заключать к существованию и свойствам сверхчувственных сущностей, в других отношениях совершенно нам неизвестных.

Следовательно, ошибочность намерения доказывать бытие бога и бессмертие чисто теоретическим путем заключается в том, что на этом пути (понятий природы) невозможно никакое познание о сверхчувственном. А на моральном [пути] (понятия свободы) это удается по той причине, что здесь сверхчувственное, которое лежит при этом в основе (свобода), через определенный закон каузальности, какой из него возникает, не только дает материал для познания другого сверхчувственного (моральной конечной цели и условий ее осуществимости), но и доказывает свою реальность как факт в поступках, однако именно поэтому может дать доказательство, значимое только в практическом отношении (а это и есть единственное отношение, в котором нуждается религия).

При этом весьма примечательно всегда то, что из трех чистых идей разума — *бога*, *свободы* и *бессмертия* — идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством каузальности, которая в ней мыслится) в природе, через возможное в природе действие ее, и именно благодаря этому делает возможным соединение обеих других [идей] с природой, а всех их вместе — в одной религии; примечательно то, что мы имеем в себе принцип, который идею сверхчувственного в нас, а тем самым и идею сверхчувственного вне нас в состоянии определить для познания, хотя и возможного только в практическом отношении, в чем чисто спекулятивная философия (которая и о свободе могла дать только негативное понятие) должна была сомневаться; стало быть, понятие о свободе (как основное понятие всех безусловно практических законов) может расширить разум за те пределы, внутри которых должно остаться безнадежно заключенным любое (теоретическое) понятие природы.

* * *

Общее примечание к телеологии

Если вопрос только в том, какое место среди других доводов занимает в философии моральный аргумент,

который доказывает бытие бога только как предмет веры для практического чистого разума, то легко очертить всю область философии; тогда оказывается, что здесь нет выбора и что теоретическая способность разума перед судом беспристрастной критики сама собой должна отказаться от всех своих притязаний.

Всякая убежденность, если она не хочет быть совершенно необоснованной, должна основываться прежде всего на факте; следовательно, в доказательстве может быть только одно различие, а именно: может ли на этом факте основываться убежденность в сделанном отсюда выводе как *знание* для теоретического познания, или только как *вера* для практического познания. Все факты относятся или к *понятию природы*, которое доказывает свою реальность на предметах [внешних] чувств, какие даются (или могут быть даны) до всяких понятий природы, или к *понятию свободы*, которое в достаточной мере доказывает свою реальность через каузальность разума в отношении некоторых возможных благодаря ей действий в чувственно воспринимаемом мире, неопровержимо постулируемых разумом в моральном законе. Понятие природы (относящееся только к теоретическому познанию) бывает или метафизическим и совершенно априорным, или физическим, т. е. апостериорным, и необходимо мыслится только посредством определенного опыта. Метафизическое понятие природы (не предполагающее определенного опыта) есть, следовательно, онтологическое понятие.

Онтологическое доказательство бытия бога из понятия о первосущности заключает или от онтологических предикатов, посредством которых ее только и можно мыслить совершенно определенной, к абсолютно необходимому существованию, или же от абсолютной необходимости существования какой-либо вещи, какова бы она ни была, к предикатам первосущности; в самом деле, для понятия первосущности, дабы оно не было производным, нужна безусловная необходимость ее бытия, а также (чтобы представлять себе эту необходимость) полное определение через понятие первосущности. Считалось, что оба требования можно найти в понятии онтологической идеи о *всереальнейшей сущ-*

ности; таким образом и возникли два метафизических доказательства.

Доказательство, которое полагает в основу только метафизическое понятие природы (называемое собственно онтологическим), заключало от понятия о всереальнейшей сущности к ее безусловно необходимому существованию, ибо (гласит доказательство), если бы она не существовала, у нее не было бы реальности, а именно существования. — Другое (его называют метафизически *космологическим* доказательством) заключало от необходимости существования какой-либо вещи (что безусловно надо допустить, так как в самосознании мне дано существование) к полному определению ее как всереальнейшей сущности, ибо все существующее должно быть полностью определено, безусловно же необходимое (т. е. то, что *мы* должны познавать как такое, стало быть a priori) должно быть полностью определено *через свое понятие*; а это может быть только в понятии о всереальнейшей вещи. Здесь нет нужды указывать на софистику в обоих заключениях, что уже было сделано в другом месте [42]; здесь надо только отметить, что такие доказательства, если бы их можно было защищать с помощью всевозможных диалектических тонкостей, все же никогда не могли бы выйти за пределы школы, проникнуть в широкую публику и иметь какое-либо влияние на обыденный здравый рассудок.

Доказательство, полагающее в основу понятие природы, которое может быть только эмпирическим и тем не менее должно вести за пределы природы как совокупности предметов [внешних] чувств, может быть только доказательством о *целях* природы: хотя понятие о них и дается не a priori, а только через опыт, все же оно обещает такое понятие о первооснове природы, которое единственно из всех мыслимых нами понятий годится для сверхчувственного, а именно понятие о некоем высшем рассудке как причине мира; подобное понятие на самом деле выполняет это полностью по принципам рефлектирующей способности суждения, т. е. по свойству нашей (человеческой) познавательной способности. — Но действительно ли оно в состоянии

из этих же данных дать это понятие о *высшем*, т. е. независимом, разумном существе и как о боге, т. е. творце мира под моральными законами, стало быть, достаточно определенно для идеи о конечной цели существования мира, — это вопрос, к которому сводится все; мы могли бы требовать теперь теоретически достаточного понятия о первосущности для всего познания природы или практического понятия для религии.

Этот аргумент, заимствованный из физической телеологии, достоин уважения. Он одинаково действует на убеждение и обыденного рассудка, и самого тонкого мыслителя; и Реймар [43] в своем никем еще не превзойденном труде, в котором он подробно излагает этот довод со свойственными ему основательностью и ясностью, стяжал себе благодаря этому бессмертную славу. — Чем же приобретает это доказательство такое огромное влияние на душу, особенно в суждениях холодного разума (то, что трогает и возвышает душу в виду чудес природы, можно отнести в доказательстве только к уговариванию), на спокойное и полное согласие? — Дело не в физических целях, которые указывают на непостижимый рассудок в причине мира, ведь для этого они недостаточны, так как не удовлетворяют потребности вопрошающего разума. Для чего (спрашивает он) существуют все эти исполненные искусства природные вещи; для чего существует сам человек, на котором мы должны остановиться как на последней мыслимой для нас цели природы; для чего существует вся эта природа и какова конечная цель такого великого многообразного искусства? Быть созданным для того, чтобы наслаждаться или созерцать, рассматривать или восхищаться (восхищение, если им ограничиваются, есть не более как наслаждение особого рода) и считать это своей последней целью, ради которой и существует мир и сам человек — этим разум удовлетвориться не может, ибо он предполагает личную ценность, которую только человек может дать себе как условие, единственно при котором он и его существование могут быть конечной целью. Если нет этой личной ценности (единственно она может иметь определенное понятие), цели природы

не удовлетворяют его вопросам, главным образом потому, что они не могут дать никакого *определенного* понятия о высшей сущности как вседовлеющей (а именно потому единой, собственно, так называемой *высшей*) сущности и о законах, по которым ее рассудок есть причина мира.

Следовательно, то обстоятельство, что физико-телеологическое доказательство убеждает, как если бы оно было также теологическим, вызвано не тем, что доказательство это пользуется не столько идеями о целях природы, сколько эмпирическими доводами в пользу *высшего* рассудка; к заключению незаметно примешивается имеющийся у каждого человека и глубоко волнующий его моральный довод, в силу которого существу, проявляющему себя в целях природы столь непостижимо искусным, приписывают также конечную цель, стало быть, и мудрость (хотя восприятие целей природы не дает нам права на это); следовательно, произвольно восполняют имеющийся в этом аргументе недостаток. Таким образом, на самом деле только моральный довод дает убеждение, и то только в моральном отношении, согласие с чем глубоко чувствует каждый. Физико-телеологическое доказательство имеет только ту заслугу, что в рассмотрении мира оно ведет душу по пути целей, а через это — к *разумному* творцу мира, ибо тогда моральное отношение к целям и идея именно такого законодателя и творца мира как теологическое понятие, хотя оно только придаток, все же кажутся сами собой вытекающими из этого доказательства.

В обычном *изложении* можно этим в дальнейшем ограничиться. Для обыденного и здравого рассудка обычно трудно отделять друг от друга как неоднородные те различные принципы, которые он смешивает и из одного из которых он единственно и правильно делает выводы, когда такое обособление требует большого размышления. Моральное же основание доказательства бытия бога, в сущности, не просто *восполняет* недостающее в физико-телеологическом доказательстве, доводя его до полноты; это особое доказательство, которое *устраняет* из последнего недостаток убедительности,

ибо в действительности физико-телеологическое доказательство не может сделать ничего другого, как только в суждении об основе природы и случайном, но достойном удивления порядке ее, какой мы узнаем только из опыта, вести разум к каузальности такой причины, которая заключает в себе основание этого порядка согласно целям (и которую мы по свойству наших познавательных способностей должны мыслить как разумную причину), и обращает на это внимание, так что делает нас восприимчивее к моральному доказательству. В самом деле, то, что нужно для этого последнего понятия, столь существенно отличается от всего, что́ могут содержать в себе и чему могут научить нас понятия природы, что необходимо особое, совершенно независимое от всех предыдущих основание доказательства и доказательство, чтобы дать понятие о первосущности, достаточное для теологии, и заключать к ее существованию. — Моральное доказательство (которое, однако, доказывает бытие бога только в практическом, конечно, но непреложном стремлении разума) все еще оставалось бы поэтому в силе, если бы мы и не встречали никакого материала в мире или только двусмысленный материал для физической телеологии. Представим себе, что разумные существа видят себя окруженными такой природой, которая не показывает ясного следа организации, а показывает действия одного лишь механизма грубой материи, и поэтому, а также при изменчивости некоторых чисто случайно целесообразных форм и отношений у них как будто нет никакого основания заключать к разумному творцу, и в таком случае нет и никакого повода к физической телеологии; и все-таки разум, который здесь не получает никакого наставления через понятия природы, нашел бы в понятии свободы и основанных на нем нравственных идеях практически достаточное основание постулировать в соответствии с ними понятие о первосущности, т. е. как о божестве, и природу (даже наше собственное существование) как конечную цель, сообразную со свободой и ее законами, и притом имея в виду непреложное веление практического разума. — Но то, что в действительном мире, для разумных существ в нем имеется богатый материал

для физической телеологии (что, впрочем, не необходимо), служит для морального аргумента желанным подтверждением, насколько природа в состоянии выставить нечто аналогичное идеям разума (моральным). В самом деле, понятие высшей причины, которая имеет рассудок (а этого далеко еще недостаточно для теологии), получает тем самым реальность, достаточную для рефлектирующей способности суждения; но для обоснования морального доказательства это понятие не нужно; не служит оно также дополнением к первому доказательству, которое само по себе не указывает на моральность, развивая умозаключение по одному-единственному принципу. Два столь неоднородных принципа, как природа и свобода, могут дать только два различных способа доказательства, так как попытка вести доказательство по первому способу признается недостаточной для того, что́ должно быть доказано.

Если бы физико-телеологическое основание доказательства было достаточным для искомого доказательства, спекулятивный разум испытывал бы от этого большое удовлетворение. Это давало бы надежду создать теософию (так именно следовало бы называть то теоретическое познание божественной природы и бытия бога, которого было бы достаточно для объяснения свойств мира, а также для определения нравственных законов). Точно так же если бы психологии было достаточно для того, чтобы с ее помощью достигнуть познания бессмертия души, то стала бы возможной и пневматология, которая так же была бы желанна для спекулятивного разума. Но обе они, как бы это ни было приятно для самомнения любознательных людей, не удовлетворяют желания разума в отношении теории, которая должна быть основана на знании природы вещей. Но не лучше ли достигают обе своей объективной основной цели — первая как теология, вторая как антропология, — если они основаны на нравственном принципе, т. е. на принципе свободы, стало быть, в соответствии с практическим применением разума, — это уже другой вопрос, которым мы не находим здесь нужным больше заниматься.

Но физико-телеологическое основание доказательства потому недостаточно для теологии, что оно не дает и не может дать достаточно определенного для этой цели понятия о первосущности, и его надо или заимствовать откуда-то извне или произвольным добавлением восполнять его недостаток. От великой целесообразности природных форм и их отношений вы заключаете к разумной причине мира; но к какой степени этой разумности? Несомненно, вы не вправе заключать к наивысшему возможному рассудку, ибо для этого нужно понимать, что нельзя мыслить больший рассудок чем тот, доказательство [существования] которого вы черпаете в мире; а это значило бы, что вы сами себе приписываете всеведение. Точно так же вы заключаете от величины мира к очень большому могуществу творца; но тогда вы скромно допускаете, что это имеет только относительное значение для вашей способности понимания; и так как вы знаете не все возможное, чтобы сравнить его с величиной мира, насколько она вам известна, то по такому маленькому масштабу вы отнюдь не можете заключать к всемогуществу творца, и т. д. Итак, вы не доходите ни до какого определенного понятия первосущности, пригодного для теологии, ведь такое понятие можно найти только в целокупности совершенств, совместимых с рассудком; а в этом вам никак не могут помочь чисто *эмпирические* данные; однако без такого определенного понятия вы не можете заключать и к *единой* разумной первосущности, а можете только допускать ее (все равно для какой цели). — Хотя вполне можно допустить, что вы (поскольку разум ничего основательного не может сказать против этого) произвольно присовокупляете: там, где встречается столько совершенства, там можно допустить и все совершенство объединенным в единой причине мира, так как разуму теоретически и практически легче сладить с таким определенным принципом, — но вы не можете хвастаться этим понятием первосущности как доказанным вами, ибо вы допустили его только ради лучшего применения разума. Следовательно, постоянные вздохи или бессильный гнев по поводу мнимой дерзости тех, кто подвергает сомнению убеди-

тельность ваших умозаключений, есть суетное хвастовство, которое охотно признавало бы сомнение, свободно высказываемое против вашего аргумента, сомнением в священной истине, чтобы таким образом прикрыть слабость своего аргумента.

Моральная же телеология, которая не менее основательна, чем физическая, и, скорее, имеет преимущество в том, что она a priori опирается на принципы, неотделимые от нашего разума, ведет к тому, чтó нужно для возможности теологии, а именно к определенному *понятию* высшей причины как причины мира по моральным законам, стало быть такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели. Для этого вовсе не нужно всеведение, всемогущество, вездесущность и т. д. в качестве требуемых для этого природных свойств, которые надо мыслить связанными с моральной конечной целью (она бесконечна), стало быть адекватными с ней; поэтому одна только моральная телеология может дать понятие о *единственном* творце мира, пригодное для теологии.

Именно таким образом теология ведет также непосредственно к *религии*, т. е. *к познанию наших обязанностей как божественных заповедей*, ибо только познание нашего долга и конечной цели в нем, назначенной нам разумом, могло создать определенное понятие о боге, которое, следовательно, уже с самого начала неотделимо от обязательности по отношению к этой сущности; если, наоборот, понятие о первосущности можно было бы определенно найти чисто теоретическим путем (а именно понятие о нем как только причине природы), тогда впоследствии было бы очень трудно и, быть может, даже невозможно без произвольных вставок с помощью основательных доказательств приписать этой сущности каузальность по моральным законам; а ведь без нее это мнимо-теологическое понятие не может составить основу религии. Даже в том случае, если бы религия могла быть основана теоретическим путем, она в отношении образа мыслей (в чем и состоит ее сущность) действительно отличалась бы от той, в которой понятие о боге и (практическое) убеждение в его бытии возникает из основных идей нравственности.

В самом деле, если бы мы должны были предполагать всемогущество, всеведение и т. д. творца мира как понятия, данные нам откуда-то извне, чтобы потом только применить наши понятия об обязанностях к нашему отношению к нему, то на этих понятиях неизбежно лежал бы резкий отпечаток принудительности и вынужденного подчинения; другое дело, когда о конечной цели нашего назначения дает нам представление глубокое уважение к нравственному закону совершенно свободно по предписанию нашего собственного разума; тогда мы с самым искренним благоговением, которое совершенно отличается от патологического страха, принимаем в наши моральные воззрения согласующуюся с этой конечной целью и ее осуществлением причину и добровольно подчиняемся ей *.

Если спрашивают, почему для нас важно вообще иметь теологию, то становится ясным, что она нужна не для расширения или для совершенствования нашего познания природы и вообще какой-либо теории, а только для религии, т. е. для практического, а именно морального, применения разума в субъективном отношении. Когда же оказывается, что единственный аргумент, который ведет к определенному понятию о предмете теологии, сам морален, не только не покажется странным, но даже в отношении достаточности убежденности, вытекающей из этого основания доказательства, не будет никакого ущерба для ее основной цели, если признают, что такой аргумент в достаточной мере доказывает бытие бога только для нашего морального назначения, т. е. в практическом отношении, и что спекуляция отнюдь не обнаруживает в нем своей силы и

---

* И восхищение красотой, и умиление перед многообразными целями природы, которые в состоянии чувствовать размышляющая душа еще до ясного представления о разумном творце мира, имеют в себе нечто сходное с *религиозным* чувством. Поэтому, как нам кажется, они воздействуют на моральное чувство (благодарности и уважения к неизвестной нам причине) способом суждения об этом, аналогичным с моральным способом суждения, и, следовательно, действуют на нашу душу, возбуждая в нас моральные идеи, если они внушают нам то восхищение, которое связано с гораздо большим интересом, чем интерес, вызываемый чисто теоретическим рассмотрением.

с его помощью не расширяет сферы своей деятельности. Странность или мнимое противоречие утверждаемой здесь возможности теологии с тем, что говорила критика спекулятивного разума о категориях, а именно что эти категории могут давать познание только в применении к предметам [внешних] чувств, но отнюдь не к сверхчувственному, тотчас же исчезает, как только увидят, что они применяются здесь к познанию бога, но не в теоретическом (относительно того, чем может быть его непостижимая для нас природа сама по себе), а исключительно в практическом отношении. — Пользуюсь случаем, чтобы положить конец неверному пониманию этого очень необходимого учения критики, которое, к досаде слепого догматика, указывает разуму его границы, и присоединяю здесь следующее разъяснение его.

Если я приписываю телу *движущую силу*, стало быть, мыслю его посредством категории *каузальности*, то этим я также *познаю* его, т. е. определяю его понятие как объекта вообще посредством того, что́ присуще ему самому по себе как предмету [внешних] чувств (как условие возможности указанного отношения). В самом деле, если движущая сила, которую я приписываю телу, есть отталкивающая сила, то оно (если даже я не полагаю рядом с ним другого тела, по отношению к которому оно проявляет эту силу) имеет свое место в пространстве, далее, имеет протяженность, т. е. пространство в себе самом, кроме того, наполнение пространства отталкивающей силой его частей, наконец, ему присущ закон этого наполнения (степень [44] отталкивания частей уменьшается в той же пропорции, в какой возрастает протяженность тела и увеличивается пространство, которое оно благодаря этой силе наполняет своими частями). — Если же я мыслю сверхчувственную сущность как *первого двигателя*, стало быть, посредством категории каузальности в отношении того же определения мира (движения материи), то я не должен мыслить его в каком-либо месте пространства или мыслить его протяженным, более того, мне не следует мыслить его во времени и сосуществующим с другими. Следовательно, у меня нет определений, которые могли бы

сделать для меня понятным условие возможности движения посредством этой сущности как основания. Таким образом, посредством предиката причины (как первого двигателя) я нисколько не познаю эту сущность самое по себе; я имею лишь представление о чем-то, что заключает в себе основание движений в мире; и отношение этого нечто к движениям как их причины оставляет понятие этой причины совершенно пустым, так как ничего принадлежащего к свойству вещи, которая составляет причину, она мне не дает. Основание этого заключается в следующем: с предикатами, которые имеют свой объект только в чувственно воспринимаемом мире, я могу, правда, идти к существованию чего-то такого, что должно заключать в себе их основание, но не могу идти к определению понятия его как сверхчувственной сущности, исключающей все эти предикаты. Следовательно, посредством категории каузальности, если я определяю ее через понятие *первого двигателя*, я нисколько не познаю, что такое бог; это, быть может, удастся мне лучше, если я в миропорядке найду повод не только *мыслить* его каузальность как каузальность высшего *рассудка*, но и *познать* его через это определение названного понятия, ибо тогда отпадает обременительное условие пространства и протяженности. — Но великая целесообразность в мире несомненно заставляет нас *мыслить* для нее и ее каузальности высшую причину как [данную] через рассудок; однако это еще не дает нам право *приписывать* ей такой рассудок (например, мыслить вечность бога как бытие во все времена, иначе мы не можем составить себе понятие о чистом бытии как величине, т. е. как длительности; или мыслить вездесущность бога как бытие во всех местах, дабы сделать для нас понятным непосредственное присутствие [его] для вещей, [находящихся] вне друг друга, не имея в то же время права приписать одно из этих определений богу как нечто познанное в нем). Если каузальность человека в отношении некоторых продуктов, объяснимых только через преднамеренную целесообразность, я определяю тем, что мыслю ее как рассудок человека, то я вовсе не должен удовлетворяться этим и могу приписать ему

этот предикат как вполне известное свойство его и благодаря этому познать его. Ведь я знаю, что созерцания даны [внешним] чувствам человека и рассудком подводятся под понятие и тем самым под правило; что это понятие содержит в себе только общий признак (с исключением особенного) и, значит, дискурсивно; что правила подведения данных представлений под сознание вообще даны этим рассудком еще до этих созерцаний и т. д., следовательно, я приписываю это свойство человеку как такое, посредством которого я его *познаю*. Если же я хочу *мыслить* сверхчувственную сущность (бога) как мыслящее существо, то в определенном аспекте применения моего разума это не только дозволительно, но даже неизбежно; но отнюдь не дозволительно приписывать ей рассудок и льстить себя надеждой, что через рассудок как через некое свойство можно его *познать*, ибо тогда я должен исключить все те условия, единственно при которых я знаю рассудок, стало быть, к сверхчувственному объекту я совсем не могу относить тот предикат, который служит только для определения человека, и, следовательно, через определенную таким способом каузальность я отнюдь не могу познать, что такое бог. Точно так же дело обстоит и со всеми категориями, которые не могут иметь какое-либо значение для познания в теоретическом отношении, если они не применяются к предметам возможного опыта. — Но по аналогии с рассудком я могу, более того, должен в некотором другом отношении мыслить и сверхчувственную сущность, не намереваясь этим познавать ее теоретически, а именно если такое определение ее каузальности касается [ее] действия в мире, которое заключает в себе морально необходимую, но для чувственных существ невыполнимую цель, так как тогда познание бога и его бытия (теология) возможно через свойства и определения его каузальности, мыслимые в нем только по аналогии, и это познание в практическом отношении и принимая во внимание *только это отношение* (как моральное) имеет всю нужную реальность. — Следовательно, этикотеология вполне возможна; хотя мораль со своими правилами может существовать без теологии, но со своей основной

целью, которая и требует этих правил, она без теологии существовать не может, не оставляя разум в отношении ее беспомощным. Но теологическая этика (чистого разума) невозможна, так как законы, которых сам разум не дает первоначально и соблюдение которых вызывается им не как чистой практической способностью, не могут быть моральными. Точно так же и теологическая физика была бы нелепостью, так как она излагала бы не законы природы, а распоряжения высшей воли; физическая же (собственно говоря, физико-телеологическая) теология может служить по крайней мере пропедевтикой к теологии в собственном смысле, ибо через созерцание целей природы, богатый материал о которых она предоставляет, она дает повод к идее конечной цели, указать которую природа не в состоянии; стало быть, хотя она и дает почувствовать потребность в теологии, которая в достаточной мере определяла бы для высшего практического применения разума понятие о боге, но не может создать ее и достаточно обосновать своими доказательствами.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ*

Включенные в настоящий том переводы работ Канта «О применении телеологических принципов в философии» и «Критика способности суждения» даются по изданию Прусской академии наук: Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII и Band V. Перевод «Первого введения в критику способности суждения» осуществлен по изданию Э. Кассирера: Immanuel Kants Werke, B. V, Berlin, 1914.

Сверка всех переводов сделана Е. Я. Басиным и М. И. Иткиным. Е. Я. Басин принимал участие в редактировании тома.

В процессе редактирования «Критики способности суждения» были учтены переводы этого труда на латинский и французский языки: «Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam». Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Vol. III, Lipsiae, 1797; «Critique du jugement», trad. par J. Barni, t. I et II, Paris, 1846.

О применении телеологических принципов в философии

«Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie». — Статья была написана по двум поводам. Первым из них были возражения, сделанные Канту Георгом Форстером (Forster, Johann Georg Adam, 1754—1794) в статье «Noch etwas über die Menschenracen. An Herrn Dr. Biester» («Еще кое-что о человеческих расах. Господину доктору Бистеру»). Форстер был сын натуралиста и географа Иоганна Рейнгольда Форстера. Вместе с отцом он совершил кругосветное путешествие в составе знаменитой экспедиции Джеймса Кука в 1772—1775 гг. Впоследствии он стал профессором Виленского университета, а еще позже принял участие во Французской революции. Статья Форстера появилась в журнале «Teutscher Merkur» (1786, 4. Vierteljahr, S. 57—86). В ней Форстер возражал не только против кантовского определения понятия человеческой расы, но и против идей, развитых Кантом в статье «Muthmasslicher Anfang

* Примечания составлены проф. В. Ф. Асмусом.

der Menschengeschichte» («Предполагаемое начало человеческой истории»), 1786.

Другой повод к написанию статьи дал Канту профессор философии Иенского университета Рейнгольд, зять писателя Виланда (Reinhold, Carl Leonhard, 1758—1823). В письме к Канту от 12 октября 1787 г. Рейнгольд признался, что именно он автор появившихся в «Teutscher Merkur» «Писем о кантовской философии» («Briefe über die Kantische Philosophie»), и просил Канта, после того как он прочтет хотя бы третье и восьмое из них, дать ему знать, правильно ли он понял мысли Канта («Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden», herausgegeben von H. E. Fischer, Erster Band, München, 1912, S. 359—363). Кант исполнил просьбу Рейнгольда и послал ему как соиздателю «Teutscher Merkur» (главным редактором которого был Виланд) свою статью «О применении телеологических принципов в философии». В сопроводительном письме от 28 декабря 1787 г. Кант поясняет («Briefwechsel», Band I, S. 367—370), что в статье этой он дает утвердительный ответ Рейнгольду на его вопрос и вместе с тем отвечает на возражения Форстера. Статья Канта была опубликована в журнале «Teutscher Merkur» (1788, Erstes Vierteljahr, Nr. 1, S. 36—52, und Nr. 2, S. 107—136).

На русском языке статья публикуется впервые, в переводе Ю. Н. Попова.

[1] Т. е. при исследовании мира с его высшей причиной. — *67.*

[2] В статье «Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace» («Определение понятия человеческой расы»), 1785. — *67.*

[3] Кант имеет в виду свои работы «Определение понятия человеческой расы» и «Предполагаемое начало человеческой истории». — *68.*

[4] Комментатор статьи Канта в академическом издании (B. VIII, Berlin, 1912, S. 488) Генрих Майер (Heinrich Maier) отмечает неясность этого места у Канта. В предыдущем предложении Кант говорит о двух своих статьях. Здесь же он как будто имеет в виду две оценки этих своих сочинений. Автором одной из них был Форстер, автором другой подразумевается Рейнгольд. Рассматривать «Письма о кантовской философии» Рейнгольда как оценку обеих статей больше чем натяжка. — *68.*

[5] *Стерн* (Sterne, Laurence, 1713—1768) — английский писатель. Кант имеет в виду место в 4-й книге знаменитого романа Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» («The Life and Opinions of Tristram Schandy, Gent», 1759—1761). — *72.*

[6] Кант имеет в виду, по всей вероятности, сочинение Шефтсбери (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1671—1713) «Sensus Communis, or an Essay on the Freedom of Wit and Humour», London, 1709 (раздел 4, абзац 3). — *75.*

[7] *Бюффон* (Buffon, Georges-Louis Leclerc, 1707—1788) — французский натуралист и философ, автор «Естественной исто-

рии» («Histoire naturelle», 1749—1783). Кант пользуется здесь трудом Бюффона в немецкой обработке («Allgemeine Historie der Natur», III, 1, 1756, S. 112). — *78*.

[8] *Зёммеринг* (Sömmering, Samuel Thomas, 1755—1830) — автор работы «О телесном отличии негра от европейца» («Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer», Frankfurt und Mainz, 1785). Работа посвящена Георгу Форстеру. — *80*.

[9] Зёммеринг цитирует сочинение Д. Скотта (D. Schott) «Treatise on the Synochus atrabiliosa which raged at Senegal», London, 1782. — *80*.

[10] *Линд* (Lind, James, 1716—1794) — английский врач. Сочинение Линда, о котором говорит Кант, — «An Essay on Diseases Incidental to Europeans in Hot Climates», London, 1768, — выдержало шесть изданий и было издано в немецком переводе (Riga und Leipzig) в 1775 г. — *80*.

[11] *Шпренгель* (Sprengel, Matthias Christian) издавал труды по народоведению и страноведению («Beiträge zur Völker- und Länderkunde».). В 5-й части этих трудов (1786), на стр. 267—292, была помещена статья, содержавшая критику сочинения Джеймса Рамсея (James Ramsay), «Essay on the Treatment and Conversion of African Sclaves in the British Sugar Colonies», London, 1783). Название статьи, помещенной в «Beiträge», — «Anmerkungen über Ramsays Schrift von der Behandlung der Negersklaven in den westindischen Zuckerinseln». — *85*.

[12] *Марсден* (Marsden, William, 1754—1836) — английский лингвист и этнолог. Кант имеет в виду первое издание его книги об истории Суматры «The History of Sumatra», London, 1783. Марсден упоминается Кантом и в «Метафизике нравов» (см. настоящее издание, т. 4, ч. 2, стр. 222). — *86*.

[13] *Уллоа* (Ulloa, don Antonio de, 1716—1795) — испанский морской офицер, член Королевского общества Англии, автор книги «Relacion historica del viage a la America meridional». — *87*.

[14] В сочинении капитана Форреста (у Канта неправильно — Форрестер), переведенном на немецкий язык: «Kapitän Thomas Forrest's Reise nach Neuguinea und den molukkischen Inseln, Auszug aus dem Engl.» (Ebeling's Neue Sammlung von Reisebeschreibungen, 2 Th., Hamburg, 1782), S. 83. — *89*.

[15] Кант имеет в виду немецкий перевод сочинения Картерета (Carteret, Philip, 1729 (?) — 1796) «Hauptmann Carteret's Fahrt um die Welt von 1766—1769» (в «Historischer Bericht von den sämmtlichen, durch Engländer geschehenen Reisen um die Welt». Aus dem Englischen, 3 Bd., Leipzig, 1776, S. 162 и сл.). — *89*.

[16] *Бюшинг* (Büsching, Anton Friedrich, 1724—1793) — геолог, географ и статистик, свободомыслящий теолог. Упоминается Кантом в «Метафизике нравов» (см. настоящее издание, т. 4, ч. 2, стр. 280). Рецензия Бюшинга на сочинение Канта «Определение понятия человеческой расы» была опубликована в ежене-

дельнике «Wöchentliche Nachrichten», 13. Jahrg., 44 Stück, S. 358. — *90*.

[17] *Боннэ* (Bonnet, Charles, 1720—1793) — швейцарский зоолог, ботаник и философ. Идея родства всех органических существ изложена Боннэ в его сочинении «Contemplation de la nature», 2 vol., Amsterdam, 1764—1765. — *92*.

[18] *Блюменбах* (Blumenbach, Johann Friedrich, 1752—1840) — анатом, физиолог и зоолог в Гёттингене. Ссылка Канта на предисловие к сочинению Блюменбаха «Handbuch der Naturgeschichte» неверна: об идее родства организмов говорится не в предисловии, а в первом разделе книги. — *92*.

[19] Критикуемый в тексте взгляд Мендельсона (Mendelssohn, Moses, 1729—1786) излагается в его сочинениях «Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften», 17 (раздел III), и «Morgenstunden», 1785 (S. XI). — *94*.

[20] К. Л. Рейнгольда. См. общее примечание к данной работе Канта. — *96*.

[21] В нашем издании Сочинений Канта, т. 3 (М., 1964), эти места находятся соответственно на стр. 106 (строки 23—26 сверху) и стр. 107 (строки 11—6 снизу). — *96*.

Первое введение в критику способности суждения

«Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft». — «Критика способности суждения» Канта появилась в 1790 г. В ней предшествующее основному тексту «Введение» представляло уже вторую редакцию первоначального «Введения». Подготовляя «Критику» к печати, Кант решил, что написанное им в 1789—1790 гг. «Введение» слишком велико в сравнении с объемом текста самой «Критики». Поэтому Кант написал другое — сокращенное — «Введение», которое и было напечатано в первом издании «Критики способности суждения». Текст первого «Введения» Кант переслал магистру философии Иоанну Сигизмунду Беку, предоставив ему распорядиться рукописью по своему усмотрению. В 1793 г. Бек — с разрешения Канта — опубликовал первый, а в 1794 г. второй том извлечения, составленного им из всех трех «Критик» Канта. В этом извлечении он поместил и первую редакцию «Введения» к «Критике способности суждения», но сокращенную приблизительно на две пятых. При этом сокращения были сделаны Беком произвольно. Ни у Розенкранца, ни у Гартенштейна, ни у Кирхмана первое «Введение» не было воспроизведено в полном виде. Издатели перепечатывали его по изданию Бека и с сокращениями Бека. Даже Б. Эрдман в своем ценном издании «Критики», составившем важную веху в развитии «кантовской филологии», вновь воспроизвел лишь сокращенный Беком текст. Только в 1914 г. Э. Кассирер впервые опубликовал полный текст первого «Введения» («Immanuel Kants Werke», B. V, S. 177—231).

На русском языке первое «Введение» публикуется впервые. Перевод Ю. Н. Попова.

[1] Кант применяет термин *техника*, *технический* в его изначальном, античном смысле. Греческое слово τέχνη (téchne) означает искусство, умение, в отличие от того, что есть простая природа — φύσις (physis). — *106*.

[2] Кант имеет в виду античную и средневековую (схоластическую) школу последователей Аристотеля (384—322 до н. э.), положивших учение Аристотеля о «материи» и «формах бытия» в основу логического учения о родовых и видовых отношениях. — *119*.

[3] *Номотетика* (греч.) — законодательство. — *120*.

[4] *Геавтономия* (греч.) — автономия для самого себя. — *130*.

[5] В нашем издании Сочинений Канта — т. 4, ч. 1, стр. 320. — *136*.

[6] *Бёрк* (Burke, Edmund 1729—1797) — английский эстетик и политический писатель, автор сочинения «Философское исследование происхождения наших идей возвышенного и прекрасного» («A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful», 1757). — *144*.

[7] В рукописи и у Кассирера — «определяющее основание способности суждения». В издании Бека, Гартенштейна и Кирхмана — «определяющее основание *в* способности суждения». Мы принимаем это чтение. — *150*.

Критика способности суждения

«Kritik der Urteilskraft». — Внимание к вопросам эстетики возникло у Канта задолго до написания «Критики способности суждения». Уже в 1764 г. Кант написал статью «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» («Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen»). С другой стороны, и после опубликования «Критики способности суждения» Кант написал «Антропологию с прагматической точки зрения» («Anthropologie in pragmatischer Hinsicht», 1798). В ней вторая книга посвящена чувству удовольствия и неудовольствия, а в разделе «О чувственном удовольствии» кроме удовольствия через внешнее чувство рассматривается удовольствие «через воображение» — «вкус». Здесь речь идет вновь о чувстве прекрасного и возвышенного.

Однако ни в статье 1764 г., ни в «Антропологии», возникшей на основе лекций, читавшихся Кантом по этому предмету в университете, мы не найдем той трактовки вопросов эстетики, которая имеется в его «Критике способности суждения» и которая связана в ней со всей системой «критической» философии Канта и представляет чрезвычайно важное теоретическое звено этой системы.

Все же в одном отношении статья о чувстве прекрасного и возвышенного однородна с «Критикой способности суждения», написанной спустя двадцать шесть лет. В статье, так же как и в «Критике способности суждения», обнаруживается: 1) интерес Канта к проблеме прекрасного и возвышенного — центральной проблеме будущей «Критики»; 2) превосходное знакомство Канта с современной ему английской и немецкой эстетической литературой [1].

Взгляд Канта на эстетические категории и на искусство начал изменяться и проясняться только с того времени, когда Кант подчинил эстетическую способность суждения способности суждения о целесообразности (способности «телеологического» суждения).

В пору написания «Критики чистого разума» Кант еще полагал, что критическое обсуждение прекрасного не может быть подведено под принципы разума. В этом смысле Кант возражал первооткрывателю термина *эстетика* Баумгартену (см. об этом в вводной статье к настоящему тому). Впервые признаки перемены во взглядах Канта по этому вопросу появляются во втором издании «Критики чистого разума», подготовлявшемся в 1786 г. Здесь Кант указывает, что существует возможность понимать термин *эстетика* частью в «трансцендентальном» смысле, частью же в психологическом значении.

Параллельно с завершением работ, посвященных обоснованию этики, интенсивность занятий Канта вопросами эстетики возрастает. В каталоге Лейпцигской ярмарки на 1787 г. среди объявленных работ значатся «Основы критики вкуса» Канта («Grundlegung zur Kritik des Geschmacks»), а в письме к Шютцу от 25 июня 1787 г. Кант сообщает, что тотчас после отсылки издателю рукописи «Критики практического разума» он приступит к работе над «Основами критики вкуса». Опираясь на эти заявления, Б. Эрдман, редактор первого научно выполненного (в текстологическом отношении) издания «Критики способности суждения», высказал даже предположение, будто в это время Кант лелеял мысль предпослать обдумывавшейся им и сложной по составу «Критике вкуса» популярное введение — подобно тому, как он предпослал «Критике практического разума» более популярные «Основы метафизики нравов».

В 1790 г. работа по эстетике была закончена и в том же году вышла в свет под названием «Критика способности суждения». Как было отмечено в общем примечании к «Первому введению в критику способности суждения» (см. выше, стр. 534), «Введение» было написано Кантом в двух редакциях, из которых в состав «Критики способности суждения» вошла вторая.

На русском языке «Критика способности суждения» была издана в переводе Н. М. Соколова (СПб., 1898). При подготовке

---

[1] Обстоятельные доказательства осведомленности Канта в этой литературе дал О. Шляпп в книге «Учение Канта о гении и «Критика способности суждения»» (*Otto Schlapp*, Kants Lehre vom Genie und die Kritik der Urteilskraft, Göttingen, 1901).

настоящего издания этот перевод, изобилующий многочисленными ошибками, был подвергнут значительной переработке.

[1] «Критикой способности суждения» завершается критическое (в смысле Канта) исследование вопроса об источниках и границах априорного познания, возможного в чувственности, рассудке и разуме. Это как бы негативная часть философской работы. За ней, как указывает здесь Кант, должна последовать «доктринальная» часть, т. е. изложение положительных результатов философии, которая должна опираться на предварительную критику чистого разума, критику практического разума и критику способности суждения. Кант успел выполнить только небольшую часть этой — положительной — программы. — *167.*

[2] См. примечание 5 к стр. 136. — *175.*

[3] «[Если б Юпитер вернул] мне прошедшие [годы]» (*Вергилий*, Энеида. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева, М.—Л., Academia, 1933, стр. 218). — *176.*

[4] Lex parsimoniae — «закон экономии» в познании — сформулирован в XIV в. философом Уильямом Оккамом (ок. 1300—1349/1350) следующим образом: principia praeter necessitatem non esse multiplicanda (начала не должны быть умножаемы сверх необходимости); у самого Оккама закон этот (формулировка его получила название «бритва Оккама») направлен против неоправданных измышлений и гипотез схоластики. В субъективно-идеалистической теории познания Эрнста Маха (1838—1916), Рихарда Авенариуса (1843—1896) и других «закон экономии», или «принцип мышления сообразно наименьшей мере сил», был направлен против основного тезиса материализма — против признания материи, существующей вне сознания и независимо от сознания.

Lex continui in natura — закон непрерывности в природе. В метафизике XVII—XVIII вв. под этим законом понимали тезис, отрицавший существование скачков в последовательности изменений природы. — *181.*

[5] *До действительного опыта.* Здесь следуем разночтению, принятому Э. Кассирером. В издании Прусской академии наук (Kant's Gesammelte Werke, B. V, S. 194) — не *до* (vor), а *о* (von) действительном опыте. Однако из контекста видно, что речь идет здесь об априорно предполагаемом отношении к целям, т. е. *до* опыта. — *195.*

[6] «Всякое сущее есть либо А, либо не-А» — формула онтологического и — соответственно — логического закона исключенного третьего. — *198.*

[7] *Сахем* — вождь у индейцев, глава племени. Согласно Менцеру (P. Menzer), анекдот о сахеме почерпнут Кантом из книги Шарлевуа «История и общее описание Новой Франции» (*Charlevoix P.-F.*, Histoire et description générale de la Nouvelle France», III, p. 322, Paris, 1744). — *205.*

[8] Имеется в виду «Критика чистого разума», глава первая («О схематизме чистых рассудочных понятий») второй книги второй части «Трансцендентальной аналитики» (настоящее издание, т. 3, стр. 220—227), где Кант утверждает, что должно существовать представление, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление Кант называет «трансцендентальной схемой» (от греч. σχῆμα — фигура). Оно должно быть свободным от всего эмпирического («чистым», согласно терминологии Канта) и тем не менее и интеллектуальным, и чувственным. Кант называет этот «схематизм» объективным, так как благодаря этому «схематизму», т. е. синтезу или соединению понятия рассудка с воображением, осуществляется интеллектуальное объективное познание предмета. Напротив, суждение вкуса определяет объект как в отношении удовольствия, так и в отношении предиката красоты независимо от понятий. Здесь синтез, или единство, отношения имеет не объективный, а субъективный характер и обнаруживается только посредством ощущения. — *221*.

[9] См. настоящее издание Сочинений Канта, т. 4, ч. 1 (М., 1965), стр. 236—238. — *224*.

[10] *Эйлер* (Euler, Leonhard, 1707—1783) — знаменитый немецкий математик и физик, профессор и академик Российской академии наук в Петербурге. Защищал против Лейбница реальность пространства. — *227*.

[11] Перевод заключенного в скобки места дается по третьему прижизненному изданию «Критики способности суждения». В обоих первых ее изданиях в этом месте в скобках стоит «woran ich doch gar sehr zweifle» («в чем я весьма сомневаюсь»). Так как различие обоих текстов существенно и не может иметь причиной простую опечатку, а представляет, по-видимому, исправление, внесенное неизвестным нам корректором, которому Кант поручил работу над третьим изданием, то Виндельбанд, редактор «Критики способности суждения» в академическом издании сочинений Канта (Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin, 1908, Sachliche Erläuterungen, S. 527—528), подробно исследовал эту замену в третьем издании, проанализировав мнения Канта о гипотезе Эйлера, выраженные в различных сочинениях Канта (в диссертации «Об огне», в «Метафизических началах естествознания», «Антропологии» и «Критике способности суждения»). В результате этого анализа Виндельбанд пришел к убедительному выводу: замена в третьем издании не только оправданна, но и необходима. — *227*.

[12] Кант имеет здесь в виду главным образом учение Александра Баумгартена (Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1714—1762), развитое в труде «Aesthetica» (1750—1758). Об эстетическом учении Баумгартена см. *В. Ф. Асмус*, Немецкая эстетика XVIII века, М., 1962, стр. 3—56. — *230*.

[13] *Копьеносец* («дорифор») — статуя знаменитого древнегре-

ческого скульптора Поликлита (V в. до н. э.), признанная образцовой по совершенству пропорций и ритмической выразительности.

Корова Мирона — статуя древнегреческого скульптора Мирона (первая половина V в. до н. э.). Совершенство форм коровы Мирона воспето в ряде древних эпиграмм. — *239.*

[14] См. примечание 12 к стр. 86. — *248.*

[15] *Савари* (Savary, Anne Jean Marie René, 1774—1833) — генерал, министр полиции Наполеона I, участник египетской экспедиции Наполеона. — *258.*

[16] *Туманными звездами* Кант называет галактики, находящиеся в космическом пространстве вне нашей Галактики. В эпоху Канта, когда еще не было телескопического фотографирования, галактики эти не разлагались на отдельные составляющие их звезды и при наблюдении в телескоп представлялись туманностями, неотличимыми от внутригалактических газовых туманностей. — *264.*

[17] *Соссюр* (Saussure, Horace-Benedict de, 1709—1790) — женевец, знаменитый геолог и географ, один из первых исследователей, поднявшихся на вершину Монблана, автор труда «Путешествия в Альпы» («Voyages dans les Alpes», 4 vol., 1779—1796. Немецкий перевод появился в Лейпциге в 1781—1788 гг.).— *274.*

[18] Здесь имеется разночтение. Форлендер читает: «die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen» («привести представления [внешних] чувств в соответствие с этими [идеями]»). Редактор академического издания читает: «die Vorstellung der Sinne dieser angemessen zu machen» («привести представления чувств в соответствие с этой [абсолютной целостностью]»). Мы принимаем чтение Форлендера. — *277.*

[19] *Баттё* (Batteux, Charles, 1713—1780) — известный французский эстетик и критик. Сочинение Баттё «Изящные искусства, сведенные к одному принципу» («Les Beaux Arts réduits à un même principe», Paris, 1746) оказало некоторое влияние на эстетические идеи французских энциклопедистов и было предметом эстетических дискуссий в Германии, в которых принимали участие Мендельсон, Лессинг, Гердер. — *296.*

[20] *Кампер* (Camper, Petrus, 1722—1789) — голландский анатом, главное его произведение — «Demonstrationes anatomico-pathologicae», Amsterdam, 1760—1762. — *318.*

[21] Полное название главного труда Ньютона — «Математические начала натуральной философии» («Naturalis philosophiae principia mathematica», 1687). — *324.*

[22] *Виланд* (Wieland, Christoph Martin, 1733—1813) — немецкий писатель эпохи Просвещения, издатель журнала «Teutscher Merkur». — *325.*

[23] Кант имеет в виду прусского короля Фридриха II. Цитируемое Кантом стихотворение написано было Фридрихом на фран-

цузском языке («Oeuvres de Frédéric le Grand», X, 203). Форлендер высказывает предположение, что цитируемый в тексте Канта немецкий прозаический перевод этого стихотворения сделан самим Кантом. — *332.*

[24] Цитата из «Academische Gedichten» (Leipzig, 1782, I, S. 70) немецкого поэта Витгофа (Withof, Johann Philipp Lorenz). Цитата не совсем точная: у Канта — «добродетель» (Tugend), у Витгофа — «доброта» (Güte). — *333.*

[25] *Зегнер* (Segner, Johann, 1704—1777) — немецкий математик, автор труда «Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie...», 2. Auflage, Halle, 1773. Упоминается Кантом также в «Критике чистого разума» (настоящее издание, т. 3, стр. 115) и в «Пролегоменах» (настоящее издание, т. 4, ч. 1, стр. 83). — *333.*

[26] «History of England», Edinburgh and London, 6 vol., 1754—1761 (немецкий перевод — 1767—1771). — *337.*

[27] В своей эпической поэме «Henriade», chant 7. — *354.*

[28] Кант называет «диалектикой» противопоставление суждений, и притом только таких, которые являются априорными и притязающими на всеобщность. Поэтому, с точки зрения Канта, невозможна «диалектика вкуса», так как ссылка на собственный вкус не всеобща, а лишь субъективна. Возможна только диалектика критики вкуса, а именно в отношении принципов этой критики: здесь противопоставление априорных и всеобщих суждений возможно. — *357.*

[29] В «Критике чистого разума» (настоящее издание, т. 3, стр. 389—500) и в «Критике практического разума» (настоящее издание, т. 4, ч. 1, стр. 444—452). — *366.*

[30] Кант имеет в виду, по всей вероятности, возникновение Соединенных Штатов Северной Америки. — *400.*

[31] Немецкое слово vermessen означает иметь смелость, отваживаться, а также измерять, обмерять; как имя прилагательное vermessen — рискованный, дерзкий, самонадеянный. — *410.*

[32] Кант имеет в виду восходящее к Демокриту учение Эпикура о причинной (каузальной) обусловленности каждого факта или явления природы. Учение Спинозы Кант характеризует как «систему фатальности», так как у Спинозы причинная обусловленность каждого факта или явления рассматривается как следующая из вечной и бесконечной необходимости природы, или субстанции. У Демокрита и Эпикура цепь причин и действий мыслится в пределах чувственно воспринимаемых явлений. У Спинозы причинная обусловленность действий восходит к причинной обусловленности бесконечной и вечной субстанции, которая, как таковая, не воспринимается в чувственном опыте и есть, согласно понятию Канта, «нечто сверхчувственное». — *419.*

[33] В прижизненном издании — der letzteren, т. е. природы. У Эрдмана и Форлендера — des letzteren, т. е. этой сущности. Мы принимаем чтение Эрдмана. — *421.*

[34] В прижизненном издании — zuvor (заранее). В других изданиях (начиная с Розенкранца) исправлено на zwar (правда).— *429.*

[35] *Окказионализм* — учение Кордемуа (ок. 1620—1684), Мальбранша (1638—1715) и Гейлинкса (1625—1669). Термин происходит от французского термина causes occasionelles, посредством которого Мальбранш обозначил отношение между событиями в мире, в частности между изменениями души и тела. Согласно учению окказионализма, прямой причиной всех изменений в теле и в душе является только воля бога. Движения в теле не причина изменений в душе, а лишь одновременно с изменениями души возникающий процесс. Это соответствие телесных и психических процессов и движений постоянно поддерживается и сохраняется установившим его богом.

Престабилизм, по Канту, считает, что высшая мировая причина сообщила каждому организму задатки, посредством которых он производит подобных себе и сохраняет свой вид как неизменный по форме. — *454.*

[36] *Преформация* — биологическое воззрение, согласно которому все органы и все наследуемые черты живых существ находятся уже в их зародышах. Обосновано это воззрение Лейбницем в «Монадологии» (§ 74). Противопоставляется теории эпигенеза.

Эпигенез — биологическое воззрение, согласно которому различия органов и черт, обнаруживающиеся в ходе эволюции, не существовали во вполне готовом виде в зародышах, а возникли постепенно. — *454.*

[37] *Блюменбах* (см. примечание 18 к стр. 92) — автор труда о «стремлении к формированию» («Über den Bildungstrieb», 1781). — *456.*

[38] *Рациональная психология.* В школьной немецкой философии так называлось умозрительное («метафизическое») учение о сущности и природе души. Невозможность обоснования такого учения Кант доказывает в «Критике чистого разума», глава первая («О паралогизмах чистого разума») второй книги «Трансцендентальной диалектики» (настоящее издание, т. 3, стр. 368—389). — *498.*

[39] Доказательство κατ' ἀλήθειαν (греч.) — доказательство, апеллирующее к истине, объективное.

Доказательство κατ' ἄνθρωπον (греч.) — доказательство, апеллирующее к человеку, субъективно антропологическое. — *501.*

[40] Кант имеет в виду свое опровержение возможности теоретического познания сверхчувственной основы вещей, развитое им в четвертом разделе главы третьей «Трансцендентальной диалектики» «Критики чистого разума» (настоящее издание, т. 3, стр. 517—524). — *502.*

[41] Согласно учению Декарта, животные — сложные машины, лишенные души и неспособные мыслить. — *502.*

[42] В «Критике чистого разума», в третьей главе второй книги

«Трансцендентальной диалектики» (см. настоящее издание, т. 3, стр. 501—551). — *516*.

[43] *Реймар* (Reimarus, Hermann Samuel, 1694—1768) — философский последователь Вольфа. Критиковал с точки зрения деизма веру позитивной религии в чудеса; подверг резкой критике библейские мифы о природе и о сотворении богом органических существ и человека. Как деист, оставил за богом лишь создание мира, в котором затем все происходит согласно законам природы. Кант называет «непревзойденной» книгу Реймара «Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion», Hamburg, 1754. — *517*.

[44] В издании Прусской академии наук — «основание (Grund) отталкивания». Мы принимаем чтение Шёндёрфера и Форлендера — «степень (Grad) отталкивания». — *524*.

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

absolute, non comparative magnum — абсолютно, не относительно велико
actuatio substantiae est creatio — действование субстанции есть творение
actus — действие
animi strenui — бодрого духа
animum languidum — ослабленный (слабый) дух
apatheia, phlegma in significatu bono — свобода от страстей, бесстрастие в хорошем смысле
a posse ad esse non valet consequentia — вывод от возможного к существующему не имеет силы
apperceptio comprehensiva — связывающее, сочетающее восприятие
apprehensio — восприятие, способность интеллектуального постижения
ars oratoria — ораторское искусство
circinus et regula — циркуль и линейка
comprehensio aesthetica — эстетическое сочетание
comprehensio logica — логическое сочетание
conditio sine qua non — непременное условие
continuum formarum — непрерывность форм
ditio — власть
domestica — домашние (собственные [принципы])
fides — вера
[forma finalis naturae] intentionalis — преднамеренная [целевая форма природы]
forma finalis naturae spontanea — спонтанная (произвольная) целевая форма природы
generatio aequivoca — самозарождение
generatio heteronyma — порождение неподобным
generatio homonyma — порождение подобным
generatio univoca — порождение органического органическим
habitus — состояние, расположение
humaniora — гуманитарные знания
inertia — бездействие, вялость
ingenium — природные свойства, нрав, дарования, гений
in potentia — в возможности, потенциально
intellectus archetypus — интеллект (рассудок)-прообраз
intellectus ectypus — интеллект (рассудок)-слепок

iucundum, pulchrum, sublime, honestum — приятное, прекрасное, возвышенное, благовидное (благородное)
magnitudo — величина
mere credibile — составляющее лишь предмет веры
nexus effectivus — действительная, причинная связь
nexus finalis — целевая связь, конечное звено связи
ordines — разряды, группы
parerga — второстепенные украшения, мелочи
paritas rationis — равенство основания
par ratio — равное основание
peregrinis — чужеземных (чужих [принципов])
pulchritudo adhaerens — фиксированная красота
pulchritudo vaga — расплывчатая, неопределенная красота
quantitas — количество
quem ad finem — для какой цели
scibile — познаваемое
scopus — мишень, цель
sensus communis — общее чувство, здравый смысл
species artificialis — «искусственный» вид (по школьной классификации)
species finalis accepta non data — целевая форма, постигнутая, [но] не данная
subiectio sub adspectum — наглядное изображение
varietates nativae — разновидности, возникшие естественным путем
vestigium hominis video — вижу след человека
vim locomotivam — двигательную силу
vir bonus dicendi peritus — добрый муж, сведущий в искусстве речи
virtualiter — фактически, в сущности
vitium subreptionis — ошибка подстановки

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Анаксагор 387

Баттё, Шарль 296
Бёрк, Эдмунд 144, 288
Блюменбах, Иоганн Фридрих 92, 456
Боннэ, Шарль 92
Бюффон, Жорж-Луи Леклерк 78
Бюшинг, Антон Фридрих 90

Виланд, Кристоф Мартин 325
Вольтер, Мари-Франсуа (Аруэ) 354

Гомер 325

Декарт, Рене 502
Демокрит 418

Зегнер, Иоганн 333
Зёммеринг, Самуэль Томас 80

Кампер, Петрус 318, 460
Картезий см. Декарт
Картерет, Филипп 89
Колумб, Христофор 319

Лессинг, Готхольд Эфраим 296
Линд, Джеймс 80
Линней, Карл фон 70, 73, 459
Локк, Джон 375

Марсден, Уильям 86, 248
Мендельсон, Моисей 94
Мирон 239

Ньютон, Исаак 324, 428

Платон 387
Поликлит 239

Рамсей, Джеймс 85
Реймар, Герман Самуэль 517
Рейнгольд, Карл Леонард 97
Руссо, Жан-Жак 205

Савари, Анн-Жан-Мари-Рене 258
Скотт, Д. 80
Соссюр, Орас Бенедикт де 274, 287
Спиноза, Бенедикт 418, 420, 421, 488
Стерн, Лоренс 72

Уллоа, Антонио де 87

Форрестер (Форрест), Томас 89
Форстер, Иоганн Георг Адам 69—71, 78—84, 86, 87, 90—92

Цицерон 346

Шефтсбери, Антони Эшли Купер 75
Шпренгель, Матиас Кристиан 85, 86

Эйлер, Леонард 227
Эпикур 289, 349, 354, 418, 420

Юм, Давид 298, 337, 452

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ *

Агрегат 108, 113, 133, 155
— и система 108, 113
Акциденция 420
Алгебра 257
Аллегория 328
Аналогия 409, 502, 503
Анатомия 363
— сравнительная 449
Антиномия
(см. вкус, разум, способность суждения)
Антропология 136, 520
— эмпирическая 288
Антропоморфизм 375, 494
Антропофобия 286
Апперцепция 124
Арифметика 260
Артикуляция 338
Археология 460
Атрибут 332, 333
Аффект 282, 286—288, 347, 348, 350, 351
— определение 176
— игра 284
— томный 283
— энергичный 283
— и страсть 282

Безобразное 328
Безусловное (необусловленное) 227, 366
Бесконечное 261
Бессмертие 514
(см. душа)

Благо 489
— высшее 485, 486, 508
Благосклонность 211, 406
Благочестие 349
Бог (божество, первосущность, первый двигатель) 271, 408, 420, 421, 427, 428, 470, 474, 479, 486—489, 491, 492, 500—503, 505, 510, 512—515, 517, 519—522, 524—527
— познание 513
— понятие 482
(см. причина)
Богословие см. теология

Ваяние 228, 328, 332, 340
Величина 254, 258, 259, 262, 263, 265, 267, 363
— определение 255—257
Вера
— определение 511
— предметы в. 506, 508—510
— моральная 509
— скептическая 512
Вещь
— как продукт природы 398
— как цель природы 137, 140, 397, 398, 401
— в себе 438, 439
(см. целесообразность)
Вид 73, 75, 78
Видоизменение 73, 75
Вкус 143, 151, 193, 226, 228,

* Составил Ю. К. Митин.

229, 234—236, 246, 249, 274, 292, 294—297, 300, 309, 310, 312, 327, 329, 336, 337, 348, 358—360, 375, 379
— определение 157, 190, 203, 212, 245
— автономия 294
— антиномия 358—362
— критика 159, 160, 218, 368, 377
— принцип 297, 298, 359, 361, 367
(см. гений, пропедевтика, суждение вкуса)
Власть (могущество) 268, 270, 272, 278
Возбуждение (возбуждающе действующее) 226, 228
Возвышенное (возвышенность) 158, 160, 192, 229, 249—252, 257—260, 263, 272—274, 276, 286, 291
— определение 253, 256, 257, 273, 277
— чувство в. 265
— динамически возвышенное 253
— математически возвышенное 253
— и прекрасное 249
Возможность (возможное) 169
— и действительность 430, 431
Война 271, 466
Воля 94, 103, 170, 302
— как способность желания 169
— свободная 180
Воображение 93, 124, 129, 137, 138, 190, 193, 219, 220, 238, 243, 246, 249, 251, 256, 260—264, 274, 278, 285, 299, 330, 348, 364
— определение 236
— свобода 376
— продуктивное 245, 330
— репродуктивное 245
(см. игра)
Восприятие 300
— внутреннее 265
— чувственное 316
Воспроизведение
— способность 451
Восхищение 282, 389
Всеобщность 215, 357
— эстетическая 216
— и общезначимость 216

Гармония 347, 389
Геавтономия
(см. суждение вкуса)
Гений 239, 322—330, 333—337, 365
— определение 322, 334, 364
— и вкус 337
Геометрия 170, 387, 507
Гетерономия
(см. опыт, разум, способность суждения, суждение вкуса)
Гилозоизм 400, 422
— определение 419
Гиперфизика 455
Гипотеза 505
Гипотипоза 374
— символическая 373, 375
— схематическая 373
Гнев 283
Государство 374, 400, 503

Движение 494, 524
Дедукция
— теологическая 408
(см. категория, суждение вкуса)
Деизм 375
Действие 432
Действительность
(см. возможность)
Деление
— аналитическое и синтетическое 198
Демонология 479, 496
Демонстрация 363
Диалектика 413
(см. способность суждения)
Дисциплина 464
(см. склонность)
Добродетель 364
Доброе (хорошее) 208, 210,

215, 218, 233, 234, 276, 368
— определение 211
Доказательство 501
— моральное д. бытия бога 519
— онтологическое 515
— физико-телеологическое 517—521
Доктрина 155
Долг 276, 480, 510
Долженствование 147, 242, 432
Дух 330, 333, 506
Душа 263, 265, 278, 289, 315, 348, 400, 481, 494
— бессмертие 512, 513
— движение 253
— способности (см. познавательная способность, способность желания, чувство удовольствия и неудовольствия)
— учение о д. 398
(см. игра, культура, расположение)

Естествознание 91, 408, 409, 438, 448

Желание 176
Жест (жестикуляция) 338
Живопись 228, 339—341, 349
Жизнь 289, 456, 467
— материи 419, 456
(см. ценность)

Задатки
— моральные 481
— первоначальные 89, 91
— природные 463, 465, 466
Закон 170, 177
— определение 181—183
— всеобщий 120, 412
— механический 146, 147, 409, 414
— моральный 281, 285, 286, 364, 432, 480, 482, 489, 491, 492, 510
— психологический 147
— телеологический 439
— физический 147
— частный 118, 182, 412
— эмпирический 113, 120, 182, 394, 409
— ассоциации 279, 331
— природы 120
— противоречия 198, 505
— спецификации природы 185, 187
— целесообразности 251
Законодательство
— гражданское 483
— практическое 172, 314
— теоретическое 172
(см. природа, разум, свобода)
Закономерность 109, 153
— необходимая 149
(см. многообразное, рассудок)
Звук (тон) 227, 316, 342, 343
Зло 287
Знание 515
— априорное 97
— эмпирическое 113
Зодчество 228, 340, 341

Игра 278, 321
— воображения и рассудка 219, 220, 247, 266
— душевных сил 330
— ощущений 228, 338, 342, 350
— познавательных способностей 390, 406
(см. аффект)
Идеал 236, 237, 240
Идеализм 368, 420, 422
— конечных причин 474
— целесообразности 372, 373, 418, 421
Идеальность
— предметов 373
— целей 372
Идея 236, 331, 362, 402
— трансцендентальная 367
— эстетическая 330—333, 335, 339, 347, 363, 377
— нормы 237, 239, 240
(см. ноумен, разум, сверхчувственное)
Идолопоклонство 497

Изменение 182
Изображение 124, 125, 193, 261
Инволюция
— теория 454
Инстинкт 318, 462
Интенциональность 420
Интерес 205, 210, 225, 311—317, 376
— определение 204
— к доброму 207
— к прекрасному 310—317
— чувственный 281
Искусство 120, 153, 159, 298, 316—322, 326, 344, 378
— мерило 365
— изобразительное 339
— изящное 320—330, 336—339, 343, 344, 348, 355, 372, 377
— механическое 320, 326
— приятное 343, 356
— словесное 338
— эстетическое 320
— и наука 318, 320
— и природа 318
— и ремесло 319
(см. критика, пропедевтика)
Истина 377
История 71, 508
— естественная 460

Карикатура 239
Категория 187, 524, 526
— дедукция 97, 300
Каузальность 137, 138, 141, 142, 146, 169, 176, 184, 197, 224, 383—385, 391, 395, 400, 405, 408, 415—417, 420—425, 432, 441, 443, 453, 456, 470, 484, 494, 503, 504, 524, 525
— виды 398
— внутренняя 225
— целевая 384, 401, 403, 438, 439, 444, 457
— природы 123
Качество 250, 275
Класс 73, 119
Классификация 118
Количество 250, 256, 258, 275
Композиция 228
Красноречие 338, 343, 345, 346, 500
Красота см. прекрасное
Критика
— как искусство 298
— трансцендентальная 298
— практического разума 164
— способности суждения 164
— чистого разума 163, 164
(см. вкус)
Культура 465
— определение 464
— воспитания 464
— душевных сил 378
— умения 464

Лемма 407
Логика 157, 293, 363
Любовь 281, 288

Максима 376, 405
— определение 181, 183, 185
— практическая 314
(см. образ мыслей, разум, способность суждения)
Манера 336, 377
— и метод 336
Математика 348, 391
Материализм 498
Материя 91, 119, 302, 306, 307, 371, 399, 400, 402, 403, 409, 418, 438, 441, 445, 450, 452, 464
— как цель природы 404
— автократия 452
— механизм 442
— живая и неживая 419, 422
(см. жизнь)
Мелодия 347
Мера 257, 258, 263, 267
Метафизика 91, 165, 409, 448
— задачи 512
— истинная 93
— нравов 167
(см. природа)
Метод 336
(см. манера)

Механизм
(см. материя, природа)
Механика 102
(см. природа)
Мизантропия 286, 287
Мимика 228
Мир 95, 473, 475, 477, 485, 490, 491
— как система конечных целей 478
— причина 455, 471, 486, 492, 493, 496, 500, 509
— материальный 439
— умопостигаемый 433
— чувственно воспринимаемый 256, 433, 497, 505
Мистицизм 388
Мнение 501, 504
— предметы 506
Многообразное 247
— единство 178, 179, 227, 300
— закономерность 133
(см. спецификация)
Мораль 95, 497, 526
(см. закон, нравственность)
Моральность 285, 376, 486
Музыка 342, 343, 346—348, 351

Наблюдение 401
Наивность 354
Наслаждение 206—209, 278, 284, 289, 305, 350
Натурфилософия 168
Наука 298, 320, 377
— принципы 407
— и искусство 318, 320
(см. энциклопедия)
Необходимость (необходимое) 144, 147, 293, 432
— объективная 241
— практическая 486
— слепая 421, 468
Номотетика см. законодательство
Ноумен 468
— идея 262
Нравственность 153, 224, 278, 285, 295, 481, 486, 489
Образ мыслей 212, 284, 355
— максима 308
— морально добрый 314
— последовательный 308, 309
Образец 323, 378
(см. гений)
Общее 118, 177, 435—437
(см. также особенное)
Общезначимость 216
(см. всеобщность, суждение, суждение вкуса, удовольствие)
Общество
— гражданское 465
(см. человек)
Общительность 310, 378
Окказионализм 454, 455
Опыт 69, 108, 112—115, 140, 141, 146, 181—184, 191, 195, 224, 384, 401, 412, 423, 471, 507, 516
— как система 118, 121, 179
— всеобщность 241
— гетерономия законов 375
— единство 182
— частный 109, 117
Ораторий 344
Орган (орудие) 399
Организация 400, 410
— внутренняя 404, 405
(см. природа)
Организм 91, 399, 428, 457
Оригинальность 323, 335, 336
Особенное 118, 177, 435, 436
(см. также общее)
Особенность 79
— наследственная 74, 75, 78
Отвращение 328
Ощущение 129, 130, 132, 206, 221, 227
— животное 354
— материальное 189
— объективное 207
— субъективное 207
— чувственное 288, 304
— удовлетворения 204
— удовольствия или неудовольствия 134
(см. игра)

Пеаптизм 452, 473
Педантизм 322
Пение 248, 249, 317, 343, 349
Первооснова 431
Переселение
— вторичное 83, 84
Пластика 339, 340
Пневматология 498, 513, 520
Подражание 325
Познавательная способность 110, 112, 129, 130, 152, 153, 163, 165, 166, 171, 172, 174, 175, 177, 186, 193, 195, 197, 204, 220, 253, 255, 265, 273, 321, 383, 390, 412, 430, 506
Познание 135, 219, 220, 243, 247, 292, 375
— теоретическое 168, 176
— философское 148
— эмпирическое 182
(см. предмет)
Полагание 430
Положение
— практическое 103—105
— теоретическое 103, 104
Понятие 116, 132, 171, 249, 300, 323, 330, 331, 335, 387, 506, 513
— определение 299
— объективное 358
— онтологическое 133
— рассудочное 362, 363
— трансцендентное и имманентное 362, 363
(см. природа, свобода)
Порядок 402, 405, 495
— телеологический 405, 484
— физический (природы) 484
Поэзия 331, 338, 343—347
Правдоподобие 428
Правило
— необходимое 182
— технически практическое 169, 509
Правильность
— математическая 248
Право 283, 495, 503
Предмет
— познание 126, 127
— целесообразный 189, 190 (см. вера, идеальность, мнение)
Предписание
— практическое 103
— теоретическое 103
Предрассудок 308
Представление 102, 135, 241, 259, 288
— чувственное 131, 188
— эмпирическое 204
Преемство 295
Прекрасное (красота) 143, 157, 158, 210, 212—215, 218, 222, 225—237, 241, 248—250, 252, 255, 256, 263, 277, 288, 290, 293, 303, 310, 314, 320, 322, 327, 337, 368, 375, 376, 390
— определение 211, 240, 275, 276
— идеал красоты 235, 240
— в искусстве 312, 327
— в природе 193, 251, 317, 327
— интеллектуальная красота 280, 281
— привходящая красота 232, 233, 235
— свободная красота 232, 233, 235
(см. возвышенное, совершенство)
Престабилизм 454
Преформация 454, 455
Пример 373
Принцип 69, 442—444
— априорный 164, 166, 168, 184, 192, 194, 275, 290, 291, 300—302, 365—367, 402, 480
— конститутивный 489, 495
— метафизический 180
— механический 428
— негативный 168
— объективный 252, 416, 434
— регулятивный 385, 433, 495
— субъективный 242, 376
— телеологический 67, 441
— трансцендентальный 178, 180, 181, 194

— трансцендентный 444
— эмпирический 175
(см. вкус, наука, рефлексия, способность суждения, телеология, целесообразность)
Природа 67, 73, 110, 114, 117, 119—121, 138, 146, 152, 153, 178, 181, 182, 184, 186, 252, 259, 262, 268—270, 277, 278, 292, 315—317, 322—325, 328, 372, 405, 410, 417, 458, 468, 471, 475, 488, 520
— как механизм 384
— единство 113
— закон 107, 115
— законодательство (номотетика) 120, 483
— исследование 67, 68
— история (физиогония) 69—72, 74, 90
— метафизика 167
— механизм (механика) 123, 125, 414, 415, 417, 418, 420, 433, 435, 440, 443, 449, 461
— описание (физиография) 69—72, 74, 90, 448
— первооснова 432
— понятие 168—170, 172—174, 177, 178, 196, 514—516
— причина 394, 491
— продукт 401, 424, 445
— созерцание 313
— форма 174, 313, 315, 383
— органическая 449
(см. идеализм, искусство, каузальность, материя, порядок, спецификация, техника, целесообразность, цель)
Причина 68, 94, 97, 176, 196, 363, 403, 421, 440, 494
— спонтанность 441
— внешняя 180
— высшая 520, 522
— конечная 139, 399, 403, 405, 407, 413—417
— механическая 439
— мыслящая 474
— разумная 499
(см. идеализм, мир, природа, реализм)
Приятное 208, 210, 213—215, 218, 233, 241, 368
— определение 211, 275
Пропедевтика
— философии 195
— к изящному искусству 378
— к теологии 410, 448, 476, 527
— к утверждению вкуса 379
Просвещение 308
Простодушие 286
Пространство 188, 189, 388—390, 524
Психология 520
— практическая 105
— рациональная 498
— эмпирическая 105, 143—145, 275

Радость 269
Разновидность 72, 74—77
— наследственная 74
Разум 68, 69, 73, 95, 107, 115, 131, 134, 138—141, 152—154, 164, 172, 177, 195, 197, 209, 234, 265, 266, 273, 302, 308, 309, 315, 393, 394, 412, 413, 431, 432, 467, 478, 482, 484, 485, 502, 505
— антиномия 365, 366
— гетерономия 308
— законодательство 498
— идея 237
— максимы 308, 441
— практический 480—482, 487, 492
— теоретический (спекулятивный) 429, 480
— чистый 163, 489
(см. критика)
Раса 69, 72, 73, 75—78, 87
— признак 82, 88
— различие 82
Расположение
— души 481
— познавательных сил 243

Рассудок 94, 107, 112—117, 124, 129, 131, 132, 137—139, 152, 153, 163, 164, 177, 183—185, 195, 197, 219, 220, 243, 246, 261, 263, 266, 274, 286, 297, 299, 307, 309, 334, 376, 420, 429, 431—436, 475, 476, 494, 520, 525, 526
— определение 232, 249, 305, 364, 435
— как причина мира 516
— законодательство 172
— закономерность 246, 300, 337
— законы 186
— архитектонический 452
— дискурсивный 435
— здравый человеческий 306, 307, 309, 476, 518
— интуитивный 435, 437
— чистый 300
(см. игра)
Реализм
— конечных причин 474
— целей природы 371, 418, 421
— целесообразности 368, 372, 419
Реальность
— объективная 331, 364, 423, 433, 509
— практическая 493
Религия 272, 285, 295, 496, 497, 514, 523
— определение 522
Рефлексия 129, 130, 135, 150, 178, 179, 184, 227, 270, 300, 305, 306, 310, 316, 412, 414, 427
— принцип 116, 117
Рефлектирование 115
Рисунок 228, 233
Риторика см. красноречие
Род 72, 119
— естественный 90
— общий 81
— первичный 73, 78, 81, 84, 89—91
— первоначальный 74, 76
— человеческий 73, 78, 90, 465
Роскошь 465, 466

Садоводство 228
Сверхчувственное 284, 286, 361, 362, 376, 424, 443, 514
— идея 367, 514
Свобода 102, 191, 196, 280, 292, 433, 477, 507, 512—515, 520
— закон 107
— законодательство (номотетика) 483
— понятие 168—170, 172—174, 513—515
(см. воображение, человек)
Связь
— причинная 397, 435
— целевая 417, 433, 469, 482
(см. также каузальность)
Сентиментальность 283
Сила 268, 271
— движущая 524
— первоначальная 93, 94
Символ 374
Симметрия 277
Система
— телеологическая 475
(см. агрегат, опыт, философия)
Скептицизм 243
Склонность 206, 207
— дисциплина 466
Случайность 435, 437
Смех 352, 354, 355
Смирение 272, 481
Совершенство 131—133, 158, 231, 234, 237
— качественное 230
— количественное 230
— и прекрасное 230, 231, 234
Созерцание 132, 154, 193, 260, 330, 362
— спонтанность 435
— внешнее 400
— внутреннее 331
— сверхчувственное 262
— чувственное 430

Сообщаемость 304
— всеобщая 218, 243, 286, 309
(см. удовольствие)
Сосуществование 266
Спекуляция (умозрение) 509, 523
Спецификация
— многообразного 119
— природы 428
(см. закон)
Спинозизм 420, 452, 474
Спонтанность
(см. причина, созерцание)
Способность
— сверхчувственная 256
— телеологическая 151
— чувственная 265
— эстетическая 134, 151, 314
Способность желания 110—112, 152, 153, 164, 175, 177, 198, 222, 253, 366
— определение 282
(см. воля)
Способность познания см. познавательная способность
Способность суждения 107, 108, 112, 114—116, 120, 123, 124, 126—130, 134, 137—139, 149, 151—154, 163, 164, 175, 177, 183—185, 194, 197, 206, 250, 251, 252, 274, 275, 302, 306, 309, 357, 360, 383, 428, 433, 434
— автономия 130, 372, 416
— аналитика 160
— антиномия 411, 412
— гетерономия 416
— диалектика 160, 357—367
— максимы 309, 402, 412, 413, 417, 426
— принцип 165
— схематизм 221, 279
— диалектическая 357
— интеллектуальная 314
— определяющая 115, 117, 140, 178, 385, 411, 416, 424, 442, 501
— рефлектирующая 115, 118, 119, 122, 140, 142, 178, 252, 255, 260, 384, 401, 405, 411, 414—416, 426, 444, 461, 492, 493, 501, 516
— телеологическая 159, 193, 195
— трансцендентальная 178, 411
— эстетическая 159, 193—195, 259, 260, 263, 273, 279, 297, 369
(см. критика)
Страдание 289
Страсть 282
(см. аффект)
Страх 268—270, 272
Субсистенция 420
Субстанция 473
— простая 452, 453
Субстрат 420, 439
— сверхчувственный 197, 263, 366, 367, 440, 445
— умопостигаемый 262, 365, 415, 449
(см. человечество, явление)
Субъект
— единство 420
— модификация состояния с. 276
Суеверие 272, 308
Суждение 127, 144, 145, 249
— общезначимость 292, 293, 361
— логическое 128, 154, 204
— моральное 376
— объективное 127
— определяющее 424, 433
— практическое 131, 154
— рефлектирующее 128, 255, 434
— телеологическое 125, 138, 139, 142, 145, 146, 150, 151, 408
— теоретическое 131, 154
— эмпирическое 241
— эстетическое (см. суждение вкуса)
Суждение вкуса (эстетическое) 125—131, 134, 137, 138, 145, 150, 154, 156, 191, 205, 215—221, 223, 225,

228, 231—235, 241, 242, 244, 247, 252, 255, 265, 266, 268, 274, 278, 289, 292, 293, 296, 299, 301—303, 310, 311, 357, 361, 367
— геавтономия 130, 185
— гетерономия 294, 372
— дедукция 290—303, 367
— качество 203—212
— количество 212—222
— модальность 241—245
— моменты 203—245
— общезначимость 290
— отношение 222—240
— чистое 226, 229
Существо
— разумное 485, 492
Схватывание 124, 125, 189, 192, 193, 251, 258, 260, 261, 266, 305, 441
Схема 373, 374
Схематизм
(см. способность суждения)
Счастье 102, 106, 209, 462—464, 469, 486, 489

Талант 323, 325—327
Танец 344
Творение 485
Теизм 419, 422
Телеология 68, 157, 304, 316, 385, 409, 410, 422, 427, 444, 448, 474, 514
— предмет 447
— принцип 451
— естественная 95
— моральная 479, 482, 483, 491, 493, 499, 500, 522
— практическая 95
— физическая 471, 472, 476, 482, 483, 490, 491, 493, 500, 509, 510, 517, 519, 520
Тело органическое см. организм
Тема 347
Теология 447, 448, 471, 472, 479, 483, 496, 513, 519—524, 526, 527
— естественная 499
— моральная (этикотеология) 470, 476, 526
— физическая (физикотеология) 470—472, 474, 476 (см. пропедевтика)
Теория 68
— и техника 318
Теософия 496, 498, 520
Теургия 496
Техника (техницизм) 318
— природы 109, 118, 120, 123—125, 137, 139, 251, 420, 433, 450
(см. теория)
Трагедия 284
Трансцендентальное
(см. идея, критика, принцип, способность суждения, философия, целесообразность, эстетика)
Трогательное 225, 226
— определение 229

Уважение 264, 265
Удивление 388, 389
Удовлетворение 206, 300
Удовольствие (и неудовольствие) 191, 205, 207, 215, 218, 220, 222, 225, 234, 246, 247, 249, 259, 270, 280, 289, 300, 303, 305, 306, 310, 316, 349, 350, 354, 372
— определение 131, 136
— виды 210
— общезначимость 302
— сообщаемость 321
— чувство удовольствия (и неудовольствия) 110—112, 129, 130, 132, 135, 152, 153, 164, 166, 175, 177, 186, 187, 198, 204, 210, 217, 224, 250, 300, 301
— негативное 278
— положительное 278
(см. ощущение)
Умиление 283, 284, 523 (см. также трогательное)
Умозаключение 501, 502

Факт 506, 507, 514
Фатализм (фатальность) 418, 419
Физика 67, 91, 93, 409, 410
— практическая 105
— экспериментальная 104
Физикотеология см. физическая теология
Физиогония см. история природы
Физиография см. описание природы
Философия 103, 107, 110, 144, 154, 166, 168, 174, 195
— область 515
— система 101, 165
— моральная 168, 511
— практическая 101—103, 105, 167—172, 175, 177
— теоретическая (спекулятивная) 101, 103, 167—170, 172, 175, 177, 490, 514
— трансцендентальная 95, 149, 275, 301, 362
— чистая 165, 363
(см. пропедевтика)

Хорошее см. доброе
Христианство 511

Цвет 227
Целесообразность 75, 137—140, 150, 153, 179, 186, 192, 222, 237, 240, 250, 252, 290, 321, 322, 371, 391, 401, 408, 433, 440, 455, 525
— понятие 124
— принцип 123, 180, 183, 185
— абсолютная 121
— внешняя 402, 456, 457
— внутренняя 157
— закономерная 305
— интеллектуальная 281, 284, 388
— логическая 121
— общезначимая 260
— объективная 133, 134, 142, 146, 158, 229—231, 372, 383, 384, 386, 390, 459
— относительная 157, 160
— практическая 68
— преднамеренная 140
— субъективная 134, 149, 157, 223, 225, 252, 255, 260, 266, 277, 298, 303, 306, 385, 390
— телеологическая 138
— трансцендентальная 184
— формальная 194, 229
— эстетическая 280
— вещи (предмета) 189, 190, 223
— природы 120—122, 140, 147, 150, 158, 159, 179, 188, 193, 197, 198, 252, 372, 422, 495
(см. идеализм, реализм)
Целое 155, 398, 437, 439
Целокупность 261, 267
Цель (намерение) 67, 68, 120, 133, 137, 141, 146, 179, 186, 223, 230, 233, 247, 369, 388, 395
— определение 222
— как определяющее основание 444, 445
— единство 420—422, 441
— первооснова целей 472
— конечная 197, 316, 458, 467, 468, 471, 475—477, 483—487, 489—494, 498, 509—513, 522, 527
— последняя 462—464
— природы 76, 95, 125, 138, 139, 142, 145, 150, 193, 194, 368, 395, 401—403, 408, 422—424, 429, 434, 446, 459, 462, 463, 496, 509, 516
(см. вещь, идеальность, мир, реализм, связь, человечество)
Ценность
— жизни 467
— личности 477, 510, 517
Цивилизация 311

Человек 271, 272, 459, 461, 468, 477, 478, 480, 484, 487, 488, 517
— как последняя цель природы 463

— идеал красоты 237
— культура 462
— свобода 513
— счастье 462
— и общество 310, 311
Человечество 310
— достоинство 283
— субстрат 361
— цель 312
Число 264
— ряды чисел 257, 261
Чувственность 273, 277, 284, 432
Чувство 134, 207, 224, 232, 274
— внутреннее 238, 266
— духовное 159, 160
— общее 242—244, 306, 307

Школа 516
— определение 335
— философская 419

Эволюция
— теория 454
Эдукт (извлечение) 396, 454
Эмпиризм 368
Энтузиазм 282, 286
Энциклопедия наук 447
Эпигенез 454—456
Эстетика 154, 157
— трансцендентальная 126, 127, 279
Эстетическое
(см. всеобщность, идея, искусство, представление, принцип, способность, способность суждения, суждение, целесообразность)
Этикотеология см. теология моральная
Эфир 506

Юмор 355, 356

Явление 256, 365, 410, 435, 439
— единство 461
— субстрат 361, 364

СОДЕРЖАНИЕ

В. АСМУС. ПРОБЛЕМА ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ В УЧЕНИИ КАНТА ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И В ЭСТЕТИКЕ 5

О ПРИМЕНЕНИИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В ФИЛОСОФИИ. 1788 65

ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ В КРИТИКУ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. 1789—1790 99

I. О философии как системе 101
Примечание 103
II. О системе высших познавательных способностей, которая лежит в основе философии 107
III. О системе всех способностей человеческой души 110
IV. Об опыте как системе для способности суждения 112
V. О рефлектирующей способности суждения . . . 115
VI. О целесообразности природных форм как множества особенных систем 121
VII. О технике способности суждения как основании идеи о технике природы 123
VIII. Об эстетике способности рассуждения 125
Примечание 131
IX. О телеологическом рассмотрении 137
X. Об отыскании принципа технической способности суждения 143
XI. Энциклопедическое введение критики способности суждения в систему критики чистого разума 148
XII. Деление критики способности суждения 155

КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. 1790 161

Предисловие к первому изданию 163
Введение 168
I. О делении философии . . . . —
II. Об области философии вообще 171
III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в одно целое 174
IV. О способности суждения как a priori законодательствующей способности 177
V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения 180
VI. О связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы 186
VII. Относительно эстетического представления о целесообразности природы 188
VIII. Относительно логического представления о целесообразности природы 192
IX. О связи между законодательством рассудка и законодательством разума через способность суждения 195
Деление всего сочинения 200

Часть первая. КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ 201

Раздел первый. Аналитика эстетической способности суждения 203

Книга первая. Аналитика прекрасного . . . . —

Первый момент суждения вкуса по [его] качеству . . . . —
§ 1. Суждение вкуса есть эстетическое суждение . . —
§ 2. Удовольствие (Wohlgefallen), которое определяет суждение вкуса, свободно от всякого интереса 204
§ 3. Удовольствие от *приятного* связано с интересом 206
§ 4. Удовольствие от *хорошего* связано с интересом 207
§ 5. Сравнение трех специфически различных видов удовольствия 210
Дефиниция прекрасного, выведенная из первого момента 212
Второй момент суждения вкуса, а именно по его количеству . . . . —

СОДЕРЖАНИЕ

В. АСМУС. ПРОБЛЕМА ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ В УЧЕНИИ КАНТА ОБ ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ И В ЭСТЕТИКЕ 5

О ПРИМЕНЕНИИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В ФИЛОСОФИИ. 1788 65

ПЕРВОЕ ВВЕДЕНИЕ В КРИТИКУ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. 1789—1790 99

I. О философии как системе 101

Примечание 103

II. О системе высших познавательных способностей, которая лежит в основе философии 107

III. О системе всех способностей человеческой души 110

IV. Об опыте как системе для способности суждения 112

V. О рефлектирующей способности суждения . . . 115

VI. О целесообразности природных форм как множества особенных систем 121

VII. О технике способности суждения как основании идеи о технике природы 123

VIII. Об эстетике способности рассуждения 125

Примечание 131

IX. О телеологическом рассмотрении 137

X. Об отыскании принципа технической способности суждения 143

XI. Энциклопедическое введение критики способности суждения в систему критики чистого разума 148

XII. Деление критики способности суждения 155

КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ. 1790 161

Предисловие к первому изданию 163
Введение 168
I. О делении философии . . . . —
II. Об области философии вообще 171
III. О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в одно целое 174
IV. О способности суждения как a priori законодательствующей способности 177
V. Принцип формальной целесообразности природы есть трансцендентальный принцип способности суждения 180
VI. О связи чувства удовольствия с понятием целесообразности природы 186
VII. Относительно эстетического представления о целесообразности природы 188
VIII. Относительно логического представления о целесообразности природы 192
IX. О связи между законодательством рассудка и законодательством разума через способность суждения 195
Деление всего сочинения 200

Часть первая. КРИТИКА ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ 201

Раздел первый. Аналитика эстетической способности суждения 203

Книга первая. Аналитика прекрасного . . . . —

Первый момент суждения вкуса по [его] качеству . . . . —
§ 1. Суждение вкуса есть эстетическое суждение . . —
§ 2. Удовольствие (Wohlgefallen), которое определяет суждение вкуса, свободно от всякого интереса 204
§ 3. Удовольствие от *приятного* связано с интересом 206
§ 4. Удовольствие от *хорошего* связано с интересом 207
§ 5. Сравнение трех специфически различных видов удовольствия 210
Дефиниция прекрасного, выведенная из первого момента 212
Второй момент суждения вкуса, а именно по его количеству . . . . —

§ 6. Прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект *всеобщего* удовольствия . . 212
§ 7. Сравнение прекрасного с приятным и хорошим по вышеуказанному признаку 213
§ 8. Всеобщность удовольствия в суждении вкуса представляется только как субъективная . . . 215
§ 9. Исследование вопроса: предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета, или же наоборот? 218
Дефиниция прекрасного, выведенная из второго момента 222
Третий момент суждения вкуса по *отношению* к целям, которые принимаются в них во внимание 222
§ 10. О целесообразности вообще . . . . —
§ 11. Суждение вкуса имеет своей основой только *форму целесообразности* предмета (или способа представления о нем) 223
§ 12. Суждение вкуса покоится на априорных основаниях 224
§ 13. Чистое суждение вкуса не зависит от действия того, что возбуждает и трогает 225
§ 14. Пояснение примерами 226
§ 15. Суждение вкуса совершенно не зависит от понятия о совершенстве 229
§ 16. Суждение вкуса, в котором предмет признается прекрасным в зависимости от определенного понятия, не есть чистое суждение 232
§ 17. Об идеале красоты 235
Дефиниция прекрасного, выведенная из этого третьего момента 240
Четвертый момент суждения вкуса по модальности удовольствия от предмета 241
§ 18. Что такое модальность суждения вкуса? . . . . —
§ 19. Субъективная необходимость, которую мы приписываем суждению вкуса, обусловлена 242
§ 20. Условие необходимости, которую предполагает суждение вкуса, есть идея общего чувства (Gemeinsinn) . . . . —
§ 21. Имеется ли основание предполагать общее чувство? 243
§ 22. Необходимость всеобщего согласия, которая мыслится в суждении вкуса, есть субъективная необходимость, которая при предположении общего чувства представляется объективной . . . 244
Дефиниция прекрасного, выведенная из четвертого момента 245
Общее примечание к первому разделу аналитики . . . —

Книга вторая. Аналитика возвышенного 249
§ 23. Переход от способности суждения о прекрасном к способности суждения о возвышенном . . . . —
§ 24. О делении исследования чувства возвышенного 252
А. О математически возвышенном 253
§ 25. Номинальная дефиниция возвышенного . . . . —
§ 26. Об определении величин природных вещей, которое требуется для идеи возвышенного . . . 257
§ 27. О качестве удовольствия в суждении о возвышенном 264
В. О динамически возвышенном в природе 268
§ 28. О природе как силе . . . . —
§ 29. Относительно модальности суждения о возвышенном в природе 273
Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений 275
Дедукция чистых эстетических суждений 290
§ 30. Дедукция эстетических суждений о предметах природы должна иметь в виду не то, что мы называем в природе возвышенным, а только прекрасное . . . . —
§ 31. О методе дедукции суждений вкуса 292
§ 32. Первая особенность суждения вкуса 293
§ 33. Вторая особенность суждения вкуса 296
§ 34. Никакой объективный принцип вкуса невозможен 297
§ 35. Принцип вкуса есть субъективный принцип способности суждения вообще 299
§ 36. О задаче дедукции суждений вкуса 300
§ 37. Что́, собственно, в суждении вкуса о предмете утверждается a priori? 301
§ 38. Дедукция суждений вкуса 302
Примечание 303
§ 39. О сообщаемости ощущения 304
§ 40. О вкусе как некотором виде sensus communis 306
§ 41. Об эмпирическом интересе к прекрасному . . . 310
§ 42. Об интеллектуальном интересе к прекрасному 312
§ 43. Об искусстве вообще 318
§ 44. Об изящном искусстве 320
§ 45. Изящное искусство есть искусство, если оно кажется также и природой 321
§ 46. Изящное искусство есть искусство гения 322

§ 47. Разъяснение и подтверждение вышеприведенной дефиниции гения 324
§ 48. Об отношении гения к вкусу 327
§ 49. О способностях души, составляющих гений . . 330
§ 50. О сочетании вкуса с гением в произведениях изящных искусств 336
§ 51. О делении изящных искусств 337
§ 52. О сочетании изящных искусств в одном и том же произведении 343
§ 53. Сравнение изящных искусств по их эстетической ценности 344
§ 54. Примечание 349

Раздел второй. Диалектика эстетической способности суждения 357

§ 55. . . . . —
§ 56. Представление об антиномии вкуса 358
§ 57. Разрешение антиномии вкуса 359
Примечание I 362
Примечание II 365
§ 58. Об идеализме целесообразности природы и искусства как единственном принципе эстетической способности суждения 367
§ 59. О красоте как символе нравственности 373
§ 60. Приложение. Об учении о методе, касающемся вкуса 377

Часть вторая. КРИТИКА ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ 381

§ 61. Об объективной целесообразности природы . . 383

Отдел первый. Аналитика телеологической способности суждения 386

§ 62. Об объективной целесообразности, которая чисто формальна в отличие от материальной . . . —
§ 63. Об относительной целесообразности природы в отличие от внутренней целесообразности 391
§ 64. Об особом характере вещей как целей природы 394
§ 65. Вещи как цели природы суть организмы 397
§ 66. Относительно принципа суждения о внутренней целесообразности в организмах 401
§ 67. Относительно принципа телеологического суждения о природе вообще как системе целей . . . 403

§ 68. О принципе телеологии как внутреннем принципе естествознания 407
Отдел второй. Диалектика телеологической способности суждения 411
§ 69. Что такое антиномия способности суждения? . —
§ 70. Представление об этой антиномии 412
§ 71. Подготовка к разрешению вышеуказанной антиномии 415
§ 72. О различных системах относительно целесообразности природы 416
§ 73. Ни одна из вышеуказанных систем не дает того, что обещает 419
§ 74. Причина невозможности догматически трактовать понятие техники природы — необъяснимость целей природы 423
§ 75. Понятие объективной целесообразности природы есть критический принцип разума для рефлектирующей способности суждения 425
§ 76. Примечание 429
§ 77. О той особенности человеческого рассудка, благодаря которой для нас становится возможным понятие о цели природы 434
§ 78. О соединении принципа всеобщего механизма материи с телеологическим принципом в технике природы 440
Приложение. Учение о методе, касающееся телеологической способности суждения 447
§ 79. Следует ли трактовать телеологию как принадлежащую к учению о природе . . . . —
§ 80. О необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы 448
§ 81. О присоединении механизма к телеологическому принципу в объяснении цели природы как продукта природы 453
§ 82. О телеологической системе во внешних отношениях организмов 456
§ 83. О последней цели природы как телеологической системы 462
§ 84. О конечной цели существования мира, т. е. самого творения 467
§ 85. О физикотеологии 470
§ 86. Об этикотеологии 476
Примечание 480

§ 87. О моральном доказательстве бытия бога 482
§ 88. Ограничение значимости морального доказательства 489
Примечание 495
§ 89. О пользе морального аргумента 496
§ 90. О характере убежденности (Fürwahrhaltens) в телеологическом доказательстве бытия бога 499
§ 91. О характере убежденности через практическую веру 505
Общее примечание к телеологии 514
Примечания 531
Перевод латинских слов и выражений 543
Указатель имен 545
Предметный указатель 546

Кант, Иммануил

СОЧИНЕНИЯ В ШЕСТИ ТОМАХ. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] М., «Мысль», 1966.
(Философ. наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии)
Т. 5. 564 с.

1 Ф

Редактор *М. И. Иткин*

Младший редактор *Т. В. Яглова*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *Л. А. Кулагина*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *С. С. Игнатова*

Сдано в набор 9 февраля 1966 г. Подписано в печать 21 мая 1966 г. Формат бумаги $84 \times 108^1/_{32}$, № 1. Бумажных листов 8,87. Печатных листов 29,82. Учетно-издательских листов 27,36. Тираж 22 000 экз. Цена 1 р. 80 к. Заказ № 235.

Подписное издание

Издательство «Мысль».
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, Гатчинская, 26.

КНИГИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, выпускаемые издательством «Мысль»

Платон. **Сочинения в трех томах.** Перевод с древнегреческого. Библиотека «Философское наследие». Изд-во «Мысль», том I, 38 л., 50 тыс. экз., 2 р. 60 к., II кв. 1967 г.

Почти две с половиной тысячи лет отделяют нас от эпохи Платона. Но в истории философии мало мыслителей, чье наследие так остро воспринималось бы в контексте современной идейной борьбы. Платон был мыслителем, в сочинениях которого философский идеализм впервые сознательно и последовательно противопоставил себя материализму. В то же время многое выгодно отличает Платона от большинства продолжателей его философской линии. По глубине, с которой он разрабатывает коренные проблемы идеалистической диалектики, его можно сравнить только с Гегелем.

Настоящее издание включает важнейшие творения Платона.

В состав первого тома входят диалоги: «Апология Сократа», «Критон», «Гиппий Больший», «Ион», «Протагор», «Горгий», «Менон», «Кратил», «Федон».

Второй том включает диалоги: «Пир», «Федр», «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Филеб»; третий том — «Государство», «Тимей», «Критий» и письма. Они будут изданы в 1968 г.

Подписное издание.

Фейербах Л. **История философии.** Собрание произведений в трех томах. Том 2. Перевод с нем. Серия «Философское наследие». Изд-во «Мысль», 25 л., 50 тыс. экз., 1 р. 50 к.; том 3, 25 л., 50 тыс. экз., 1 р. 50 к., I кв. 1967 г.

Указанные тома завершают первое русское издание историко-философских сочинений Л. Фейербаха.

Во второй том входят «Критика Анти-Гегеля», «Якоби и философия его времени», «Две работы о Декарте», «Спиноза и Гербарт», «Лейбниц»; в третий том — «Пьер Бейль», «История новейшей философии», «Критика идеализма», «Христиан Капп и его литературное творчество», «Отношение к Гегелю», из переписки.

Подписное издание.

Шеллинг Ф. **Философия искусства.** Перевод с нем. Серия «Философское наследие». Изд-во «Мысль», 25 л., 50 тыс. экз., 1 р. 45 к., III кв. 1966 г.

Великий немецкий философ Шеллинг был не менее поэт, чем мыслитель. Уже в молодости он стал общепризнанным главой того направления в искусстве, с которым связано творчество Гёте в Германии, Байрона в Англии, Тютчева в России. Его «Философия искусства» — теоретическое кредо этого направления.

«Отношение большинства людей к искусству, — пишет Шеллинг в своей книге, — напоминает отношение мольеровского Журдена к прозе: последний удивляется, как это он всю свою жизнь говорил прозой, сам того не подозревая... Многие оказываются под впечатлением отдельных стихотворений или какого-нибудь значительного драматического произведения, которое их трогало, восхищало, потрясало, — без того, чтобы когда-нибудь проследить, какими средствами удается художнику овладеть их чувствами, очистить их душу, взволновать их до глубины».

Философский анализ искусства Шеллинг осуществляет на огромном материале: поэзия и музыка, живопись и скульптура, драматургия и архитектура вовлекаются им в исследование; читатель получает эстетическое удовольствие от осуществляемого в книге анализа творчества Гомера, Вергилия, Софокла, Аристофана, Петрарки, Сервантеса, Данте, Шекспира, Гёте и других классиков мирового искусства.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется вопросами литературы, искусства, а также историей философии.